

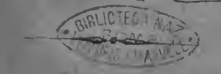
V. Cousin.

COURS DE PHILOSOPHIE.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE DU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

TOME PREMIER.

ÉCOLE SENSUALISTE.—LOCKE.



Bruxelles.

LOUIS HAUMAN ET COMP^e., LIB[illegible]IRES.

1836.


201
12 A
18

COURS

DE

PHILOSOPHIE.

COURS

DE

PHILOSOPHIE,

Par V. Cousin,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ DES LETTRES
DE PARIS.

HISTOIRE
DE LA PHILOSOPHIE
DU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

TOME PREMIER.

ÉCOLE SENSUALISTE.—LOCKE.





Bruxelles.

LOUIS HAUMAN ET COMP^e^., LIBRAIRES.

1836.



AVIS DE L'ÉDITEUR.

—

M. Cousin s'était attaché l'été dernier à signaler les principes théoriques et historiques qui doivent dominer tout son enseignement. Cette année, il a fait choix d'une époque particulière de l'histoire de la philosophie à laquelle il pût appliquer ses principes; cette époque est le dix-huitième siècle.

On sait que M. Cousin avait déjà traité de la philosophie du dix-huitième siècle, à la Faculté des lettres, pendant les

années 1819 et 1820. Le point de vue général du professeur est resté le même, mais le temps et l'expérience l'ont agrandi. Déjà en 1819 les auditeurs de M. Cousin avaient été frappés de cette intelligence philosophique et historique, qui, pénétrant dans le cœur de chaque système, et en démêlant le vrai et le faux, la partie durable et la partie périssable, recueillant l'une, abandonnant l'autre, composait ainsi, des emprunts faits à tous les systèmes, une philosophie qui les représentait tous sans s'asservir à aucun d'eux, et semblait l'expression dernière et légitime de l'esprit humain au dix-huitième siècle. Cette impartialité supérieure préside toujours aux leçons de M. Cousin; mais on peut dire qu'elle se fonde aujourd'hui sur des études plus vastes, sur une érudition plus étendue et plus sûre.

En 1819 et 1820, M. Cousin partageait la philosophie du dix-huitième siècle en deux systèmes seulement, le sensualisme et l'idéalisme. Maintenant il paraît avoir reconnu que si le scepticisme et le mysti-

cisme se rattachent incontestablement, l'un au sensualisme, l'autre à l'idéalisme, ils ont pourtant des principes à part dont les développemens constituent deux écoles spéciales qui ne doivent pas être confondues avec les deux autres écoles, sensualiste et idéaliste, bien qu'elles y tiennent. Cette classification, plus simple et plus complète, rend mieux compte de tous les phénomènes historiques, et fournit une base plus large à l'esprit de combinaison.

Autrefois M. Cousin, conformément au titre même de sa chaire, entrait d'abord dans la philosophie moderne et le dix-huitième siècle ; par conséquent, il ne pouvait guère tirer légitimement de cette unique et récente expérience des conclusions générales sur la nature et les lois de l'esprit humain : mais ayant embrassé depuis toutes les époques antérieures de l'histoire de la philosophie, il a pu appliquer ses principes sur une plus grande échelle, les rectifier et les étendre, les élever à la hauteur d'une véritable théorie. Aussi cette année a-t-il fait précéder l'exa-

men détaillé des quatre grandes écoles, qui selon lui composent la philosophie du dix-huitième siècle, d'une revue de tous les antécédens de ces quatre écoles; ce qui a donné lieu à une esquisse de l'histoire entière de la philosophie depuis l'Orient jusqu'au dix-huitième siècle. Cette esquisse rapide, aussi remarquable par la précision des détails que par la richesse des vues générales, compose à peu près le premier volume.

Le second volume comprendra l'histoire détaillée de l'école sensualiste au dix-huitième siècle.



COURS

DE L'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE.

Première Leçon.



SOMMAIRE.

Sujet du cours: Histoire de la philosophie en Europe pendant le dix-huitième siècle. — Rappel du principe que la philosophie d'un siècle sort de tous les élémens dont ce siècle se compose; d'où la nécessité de chercher la philosophie du dix-huitième siècle, dans l'histoire générale de ce siècle. — Sujet de cette première leçon: Revue du dix-huitième siècle. — Mission générale du dix-huitième siècle: en finir avec le moyen âge; de là les deux grands caractères du dix-huitième siècle, la généralisation et la diffusion du principe de liberté. — Politique. — Religion. — Mœurs. — Littérature. — Arts. — Sciences mathématiques, physiques, et naturelles. — Sciences morales. — Travail de tous ces élémens pendant le dernier quart du dix-huitième siècle. Nécessité d'une explosion. — Où devait-elle éclater? — Révolution française. Ses caractères. — Le bien; le mal. Impuissance de l'extravagance et du

crime. — La charte, comme résultat du travail légitime de la révolution et du dix-huitième siècle. — Conclusion : différence de la mission du dix-huitième siècle et de celle du dix-neuvième.

Messieurs,

Je vous ai présenté l'année dernière une introduction à l'histoire de la philosophie : J'ai voulu avant tout que vous reconnussiez celui que vous aviez écouté autrefois avec quelque indulgence ; j'ai voulu vous signaler d'abord ma méthode et mon but, l'ensemble de mes idées et l'esprit général qui doit présider à mon enseignement. Mais si les généralités sont l'âme de la science, je n'ignore pas que la science ne prend un corps en quelque sorte, ne se fonde, et ne s'organise que dans la réalité des détails et le travail des applications positives. Je viens donc éclaircir, étendre, affermir les principes historiques que je vous ai exposés l'été dernier en les appliquant à une époque particulière, à quelque grand siècle de l'histoire de la philosophie.

J'avais pensé à vous conduire en Grèce : je m'étais proposé de vous faire connaître cette époque célèbre de la philosophie ancienne à laquelle ont attaché leur nom deux hommes, divers plutôt qu'opposés, égaux en génie comme en gloire, et qui, quatre siècles avant notre ère, ont

à jamais fixé dans l'occident, l'un les idées fondamentales sur lesquelles roule la philosophie, l'autre la méthode qui lui convient et qu'elle a gardée. Aristote et Platon ne sont pas seulement de grands hommes : ce sont des systèmes, et des systèmes qui ont des racines si profondes dans la nature de l'esprit humain et dans celle des choses, que le temps qui change tout n'a pu changer que leurs formes, et qu'on peut dire avec une rigueur parfaite que la pensée humaine n'a depuis fait autre chose que d'aller tour à tour de l'un à l'autre, en les modifiant et en les perfectionnant sans cesse. Ce sont là, vous le savez, mes études habituelles il m'eût été commode à moi-même de les porter à cette chaire : j'aurais aimé à passer avec vous cette année entre Aristote et Platon, entre Sophocle et Phidias, entre Périclès et Alexandre. Mais de graves motifs m'ont détourné de ce dessein. L'histoire, Messieurs, n'est pas faite seulement pour satisfaire une curiosité savante ou pour fournir des tableaux à l'imagination de l'artiste ; elle est surtout une leçon pour l'avenir : un homme sérieux ne s'engage point dans l'étude pénible du passé pour y apprendre seulement ce qui fut, mais pour en tirer ce qui doit être ; et une histoire de la philosophie, qui veut être véritablement philosophique, doit aboutir à des conclusions positives sur les destinées ultérieures de la philosophie. Tel est aussi mon

but : de quelque siècle de l'histoire de la philosophie que je vous entretienne, c'est toujours à vous que je m'adresse : j'ai toujours devant les yeux la France, et la France du dix-neuvième siècle. Or, il m'a paru que je m'éloignais un peu de notre France, en reculant jusqu'à Aristote et jusqu'à Platon. Sans doute le système de Platon et celui d'Aristote renferment des élémens immortels qui appartiennent à l'esprit humain et qui conviennent par conséquent à tous les pays et à tous les siècles ; mais la combinaison de ces élémens, mais la forme même de cette combinaison est toute grecque ; elle a deux mille ans, et pour discerner et retrouver sous cette forme vieillie les problèmes éternels de la philosophie, il faut de ces problèmes une habitude à laquelle toute la sagacité du monde ne peut suppléer. D'ailleurs, pour vous dire toute ma pensée, j'ai considéré les circonstances particulières dans lesquelles se trouve parmi nous la philosophie, et j'ai jugé que, dans ces circonstances, sortir de la lice des discussions contemporaines et m'enfoncer dans l'antiquité, c'était déserter mon poste et la cause de la vraie philosophie. Voilà pourquoi je me suis décidé à rester quelque temps encore dans les régions de la philosophie moderne ; et comme dans les temps modernes je ne connais pas de siècle plus voisin du nôtre que le dix-huitième, j'ai pris celui-là pour le texte de mes leçons. Je ne me dissimule par les difficultés

qui m'attendent ; mais ce n'est pas plus mon habitude de fuir les difficultés que de les chercher. Tout siècle en se retirant de la scène du monde, et plus qu'aucun autre le dix-huitième, rempli de si grands événemens, laisse après lui un long héritage d'intérêts contraires. Le dix-huitième siècle a donc nécessairement parmi nous des admirateurs et des adversaires ardens et ombrageux : dans ce débat des passions opposées, l'indépendance philosophique serait mal à l'aise, si elle ne trouvait en elle-même sa force comme sa récompense.

Messieurs, c'est un des principes que je vous ai développés l'an passé avec le plus de soin et d'étendue, que la philosophie d'un siècle sort de tous élémens dont ce siècle se compose, et que pour bien comprendre la philosophie de toute époque, il faut l'étudier d'abord dans la civilisation générale qui l'a produite ; d'où il suit que pour vous donner une idée exacte et complète de la philosophie du dix-huitième siècle non seulement en France, mais dans toute l'Europe, pour vous en faire saisir la nature et le caractère propre, je dois commencer par vous entretenir du dix-huitième siècle et de son histoire, indépendamment de sa philosophie. Et comme je suppose que l'histoire de ce siècle vous est présente, il me suffira de vous en rappeler les traits principaux et caractéristiques ; ce sera le sujet de cette première leçon.

Qu'est-ce-que le dix-huitième siècle? quels sont ses rapports avec les siècles qui le précèdent? en quoi leur ressemble-t-il? en quoi en diffère-t-il? Messieurs, il leur ressemble en ce qu'il continue leur action; il en diffère en ce qu'il la développe sur une plus grande échelle. Et quelle est cette action? ce n'est pas moins que l'enfantement de l'histoire moderne, la rupture des temps nouveaux avec les temps anciens, avec le moyen âge.

Que le moyen âge ait été une des plus grandes époques de l'histoire de l'humanité, qu'il ait été à sa place, qu'il ait été nécessaire et utile, qu'il ait même été un progrès relativement aux époques qui le précédaient, c'est une vérité évidente dans l'état présent de la science historique; mais il n'est pas moins évident que ce qui avait été un progrès était devenu un obstacle, et que le moyen âge, après avoir remplacé l'antiquité classique, avait fait son temps et devait céder la place à une ère nouvelle: tout ceci n'a pas même besoin d'être rappelé. Mais je vous prie de ne point oublier une distinçtion importante; autre chose est le moyen âge, autre chose est le christianisme. Sans doute le christianisme était dans le moyen âge, et il y a fait tout ce qui s'y est fait de bon et de grand; mais il y était sous les conditions du temps, sous sa première forme, non sous sa forme unique ni sa forme dernière. Le moyen âge est le berceau du christianisme; il n'en est pas la borne.

Le christianisme est le fond même de la civilisation moderne ; ils ont la même destinée , ils passent par les mêmes fortunes; et il fallait que lui-même sortit des ténèbres et des liens du moyen âge pour se développer et porter tous les fruits qui lui appartiennent. Quand donc je vous parlerai du moyen âge et de la puissance formidable et sacrée qui y domine, songez bien qu'il ne s'agit pas du christianisme et de la puissance immortelle qui lui a été donnée sur le monde; il ne s'agit que de la puissance ecclésiastique devenue puissance temporelle, et comme telle soumise aux chances et aux vicissitudes de tous les pouvoirs de la terre.

Fils légitime du christianisme, l'esprit nouveau a fait son apparition dans le monde vers le seizième siècle: son but final est de substituer au moyen âge une société nouvelle; donc, ses premiers efforts devaient se diriger contre la puissance qui domina dans le moyen âge; de là, la nécessité que la première révolution moderne fût une révolution religieuse. Sans doute cette révolution a eu ses antécédens et ses préparations, comme tous les grands événemens, d'abord dans la tentative d'une réforme légale au concile de Bâle, puis dans l'affaire des hussites ; mais c'est le seizième siècle, c'est l'Allemagne, c'est Luther, qui l'ont véritablement produite et qui lui ont donné leur nom. Un peu trop accoutumés à ne regarder que la France, nous croyons assez vo-

lontiers que le dix-septième siècle est un siècle de stabilité et de repos. Il n'y a pas de plus grande illusion; et le dix-septième est encore plus agité et plus révolutionnaire que le seizième. En effet, que voyez-vous dans la première partie du dix-septième siècle ? La continuation de la lutte du pouvoir spirituel absolu et de l'esprit de réformation. Cette lutte opiniâtre qui remue tout l'empire germanique ne finit qu'au traité de Westphalie, lequel reconnaît que l'esprit nouveau est arrivé à un état de force qu'il est impossible de détruire ni de nier. Et qu'y a-t-il dans la seconde moitié du dix-septième siècle ? encore une révolution; une révolution qui continue la première, et lui donne une face nouvelle, une face politique. La révolution anglaise est le grand événement de la fin du dix-septième siècle, et la source des guerres ardentes que le chef de cette révolution, Guillaume, suscita à Louis XIV. Héritier des siècles qui l'avaient précédé, le dix-huitième siècle est venu accomplir leur ouvrage. Le seizième et le dix-septième siècles avaient miné, ébranlé le moyen âge; la mission du dix-huitième était de le renverser et d'en finir avec lui. De là les caractères du dix-huitième siècle.

Deux révolutions, l'une politique, l'autre religieuse, remplissent le seixième et le dix-septième siecle; mais ce n'était là que des révolutions partielles. La révolution religieuse ne semblait pas renfermer la révolution politique; per-

sonne alors ne songeait à ce rapport aujourd'hui si manifeste ; et il fallut que le temps se chargeât de le faire paraître : il fallut que la révolution anglaise sortît du protestantisme, pour que l'on aperçût la portée de la première révolution. On vit bien que cette première révolution n'était pas exclusivement religieuse, puisque son principe venait de produire une révolution politique; et il fallait bien reconnaître que le principe de la seconde n'était pas exclusivement politique, puisqu'il avait déjà produit une révolution religieuse. C'est la logique de l'histoire qui des deux expériences du seizième et du dix-septième siècle, ajoutées l'une à l'autre et combinées entre elles, tira cette hardie généralisation, c'est-à-dire celle du principe de liberté, laquelle est le caractère éminent du dix-huitème siècle. Or, celui-là en entraîne nécessairement un second. Tout ce qui est partiel est local : aussi la révolution protestante et la révolution anglaise n'ont-elles point dépassé les positions fortes mais bornées qu'elles occupaient il y a plus d'un siècle, parce que leur principe propre manque de généralité. On peut bien les rattacher à une idée générale, mais elles ne sont pas cette idée générale elle-même: or, il n'y a que ce qui est général qui convienne à tout, et qui par conséquent puisse s'appliquer à tout et se répandre partout. La généralisation des idées a pour effet inévitable leur propagation et leur diffusion. Ce sont là les deux grands caractères du dix-huitième

siècle. Examinez-le bien ; vous le voyez rappeler tout à l'examen, se rendre compte de tout, aspirer sans cesse en toutes choses aux élémens les plus simples, c'est-à-dire à la plus haute généralisation ; et en même temps vous le voyez appliquer sans cesse à tout et partout les principes qu'il a une fois généralisés. De là dans un seul et même pays la fusion de toutes les classes, principe caché de la future égalité ; et la fusion de tous les pays de l'Europe, principe caché de la future unité européenne. Déja ce rapprochement des classes et des pays paraît au dix-huitième siècle ; il s'y forme déja une unité dans laquelle se rencontre et se reconnaît toute l'Europe civilisée. Mais cette unité nouvelle est purement morale, et elle a en face d'elle les débris de la vieille unité du moyen âge, les lois, les coutumes, les institutions des temps anciens qui doivent la détruire ou être détruites par elle. Or, jusqu'ici, Messieurs, la civilisation n'a jamais été vaincue : elle ne l'a pas été au dix-huitième siècle. Le moyen âge a donc succombé ; le dix-huitième siècle en a fini avec lui et l'a relégué dans l'histoire : c'était là la mission du siècle qui succédait au dix-septième et au seizième ; et cette mission a déterminé l'esprit du dix-huitième siècle, avec les deux caractères que je viens de vous signaler.

Suivons rapidement l'esprit du dix-huitième siècle dans toutes ses grandes manifestations, politiques, religieuses, morales, littéraires, scien-

tifiques; car c'est de tous ces élémens que doit sortir la philosophie que nous cherchons.

Voici les grands phénomènes politiques du dix-huitième siècle : Ce n'est pas moi qui parle, c'est l'histoire. 1° Affaiblissement de toutes les puissances qui avaient joué le principal rôle dans le moyen âge ; 2° avénement sur la scène du monde de puissances nouvelles inconnues au moyen âge; affaiblissement de toutes les puissances méridionales; création de puissances septentrionales. L'Italie s'enfonce de plus en plus dans sa nullité politique; l'Espagne et le Portugal y gravitent peu à peu. Qu'est devenue la marine portugaise? où sont les guerriers et les navigateurs portugais? Le Portugal n'est plus qu'une colonie anglaise. Où sont les vieilles bandes espagnoles qui avaient mis la main dans tous les grands événemens des siècles précédens, qui avaient fait les destinées de l'Europe? elles sont mortes à Rocroy. N'aimez-vous pas la guerre comme mesure de la puissance des peuples? Prenez une mesure plus pacifique, au moins en apparence : prenez les grands hommes, ces vives images de l'humanité en chaque siècle ; montrez-moi les grands hommes que produit alors le midi de l'Europe. En cherchant bien, je trouve trois hommes qui n'ont pas manqué de talent ni de caractère, et qui appartiennent presque à l'histoire. Les deux premiers, animés de l'esprit nouveau, mais ne sachant pas à quel peuple ils ont affaire, tentent sur ces peuples, et avec ces

peuples, d'impraticables entreprises; il leur faut donc employer la violence, et la violence se résout en impuissance : de là, les tentatives malheureuses de Joseph II et du marquis de Pombal. Le troisième, formé à une autre école, appartenant à l'esprit ancien et appuyé sur une nation de l'ancienne Europe, le cardinal Alberoni, regarde en face l'esprit nouveau et s'oppose à ses progrès; il essaie de l'étouffer en replaçant le prétendant sur le trône d'Angleterre, et en renversant chez nous le régent; mais déja le passé était plus faible que les temps nouveaux, et le cardinal Alberoni a succombé et avec lui toute chance de contre-révolution. Au contraire, regardez dans le Nord; un homme y met au monde un empire: le czar Pierre amène sur la scène de l'Europe la Russie, la Russie hétérodoxe. Sorti des guerres de la réforme, le petit duché de Brandebourg s'agrandit et se développe en une monarchie protestante et guerrière. Un jour cette monarchie tombe entre les mains d'un homme de génie qui, avec elle, attaque l'Autriche et démembre l'empire. Plus tard vient l'émancipation des colonies américaines, qui ajoute encore à la dissolution générale. Je ne vous parle pas de la révolution française, parce qu'elle n'est pas un des événemens du dix-huitième siècle, mais l'événement par excellence de ce siècle, ce siècle tout entier, son dernier mot, sa crise; j'en parlerai plus tard.

Considérons l'état religieux de l'Europe. Tout

le monde convient, tout le monde proclame, amis et ennemis, que le caractère religieux de ce temps est l'affaiblissement de la puissance ecclésiastique. Non seulement de toutes parts le clergé européen perd de son autorité sur les esprits, mais il semble que lui-même abdique : il est moins savant, il est moins grave; loin de s'opposer à la dissolution qui le cerne et le menace, il va au devant d'elle et l'encourage. C'est à un pape qu'a été dédié *Mahomet.* Clément XIV, ou n'a pas compris cet ironique hommage, ou s'y est prêté de bonne grace : il en a fait ses remerciemens. Je ne puis pas oublier non plus que c'est au milieu du dix-huitième siècle qu'a été licenciée la dernière milice du moyen âge, cette société qui a fait tant de bien et tant de mal, et qui pendant deux siècles, avec une opiniâtreté dont le secret même est sa souplesse infinie, défendit partout le moyen âge et le pouvoir absolu, spirituel et temporel, par son savoir et par ses intrigues, par ses vertus et par ses vices. C'est au milieu du dix-huitième siècle que cette célèbre société est morte; et elle n'y a pas péri violemment, pensez-y bien, elle est morte naturellement; elle a été mise au tombeau par les mains mêmes de la puissance qu'elle servait et qui l'avait instituée ; et il n'en peut plus revenir qu'un fantôme impuissant qui disparaîtrait au premier signe un peu sévère de la civilisation nouvelle.

Dans l'état moral, mêmes symptômes, mêmes ca-

ractères. Avec l'ancien ordre de choses s'affaiblissent et déclinent les vielles mœurs, les vieilles vertus, comme si la vertu aussi changeait avec le temps et était condamnée aux métamorphoses de l'histoire. Les vieilles vertus s'en vont, par exemple, l'esprit chevaleresque, qui ne subsiste plus que dans quelques ames d'élite, dignes de tous nos respects. A la place des anciennes vertus, grace à Dieu, en viennent de nouvelles, par exemple, l'humanité, mot presque nouveau, ou dont l'emploi plus fréquent marque l'extension de la chose ou du moins de l'idée. L'humanité moderne a sa racine dans la charité chrétienne; je le reconnais bien volontiers, mais c'est la gloire du dix-huitième siècle de l'en avoir tirée. L'humanité dans les actes. c'est la bienfaisance ; dans les sentimens, c'est la bienveillance ; et comme ce dix-huitième siècle qui généralise tout, en même temps applique tout, il applique le principe même de l'humanité aux relations les plus usuelles; de là la politesse, laquelle se répand dans toutes les classes et dans tons les pays. Mais, Messieurs, il ne se fait pas impunément un vide dans la société et dans l'ame humaine; dans ce vide se glissent aisément le scepticisme moral, la mollesse, la licence : de là le relâchement général des mœurs dans toute l'Europe au dix-huitième siècle. Ainsi le mal et beaucoup de mal se trouve à côté du bien. Je vous signale une fois pour toutes ce triste et inévitable mélange, et je me crois dispensé

d'y revenir sans cesse ; je me fie à votre intelligence, et un peu aussi à mes intentions connues.

Suivons dans la littérature l'esprit du dix-huitième siècle. Si le dix-huitième siècle est un siècle de dissolution, ce ne sera pas un siècle de poésie, car la poésie est l'expression, la voix harmonieuse, et pour ainsi dire la fleur d'un état de choses fixe et arrêté; cette fleur ne pouvait venir au milieu d'une crise; or le dix-huitième siècle n'est que cela, et ne pouvait être que cela. Aussi en France il reste tout au plus un grand poète, Voltaire. En Angleterre, Dryden, Pope et Addisson sont comme la monnaie de Milton. L'Italie a deux hommes de talent qui ne demandent pas mieux que d'être des poètes; mais ni l'un avec sa belle harmonie sans pensées viriles, ni l'autre avec son énergie convulsive et maniérée, n'arrivent à la vraie poésie. Selon moi, l'Allemagne est l'asile de la poésie au dix-huitième siècle. Pourquoi, Messieurs? c'est que l'Allemagne, naturellement très poétique, s'était assise depuis assez long-temps dans la réforme et la civilisation qui lui convient pour en tirer des chants poétiques; de là trois grands poètes, Klopstock, Schiller, Goëthe : l'un tout protestant, l'autre tout libéral, l'autre tout philosophe. Goëthe est avec Voltaire le poète du dix-huitième siècle. Il semble que Goëthe ait paru dans le monde, et Dieu fasse qu'il y reste longtemps encore, pour prouver que l'esprit le plus

philosophique, la réflexion la plus libre, peuvent avoir aussi leur poésie.

Si le dix-huitième siècle n'est pas précisément le siècle de la poésie, c'est celui de la prose : la France, à la fois si méthodique et si vive, est le pays de la belle prose. De là nos grands prosateurs du dix-septième siècle, que continuent dignement ceux du dix-huitième. C'en est fait de l'éloquence sacrée que soutieut encore un moment, mais très affaiblie, l'élégant Massilon ; mais à la place de cette éloquence s'en élève une autre, qui, se dressant en France une chaire nouvelle, parle à l'Europe entière de l'homme, de sa nature, de son histoire, de ses droits et de ses intérêts de toute espèce, lui peint les scènes agitées de la vie morale, ou les scènes tranquilles et majestueuses de la nature. On peut dire que l'Europe entiere a été au dix-huitième siècle l'auditoire de la France, l'auditoire de Montesquieu, de Rousseau, de Buffon. L'europe a été attentive, elle a applaudi même aux plaisanteries de Voltaire, parce que sous ces plaisanteries, que je suis loin de vouloir entièrement absoudre, elle sentait qu'il s'agissait encore de sa cause, c'est-à-dire de celle de l'humanité.

Le dix-huitième siècle n'est pas celui des arts. D'abord, pour la sculpture, il n'en a pas. Au reste, le seizème et le dix-septième n'en ont guère davantage. Michel-Ange n'a fait que prouver, à force de génie, l'impossibilité d'une sculpture mo-

derne. La sculpture est exclusivement antique, car elle est avant toutes choses la représentation de la beauté de la forme; et le soin comme l'adoration de la beauté de la forme appartiennent au paganisme. Au contraire, la peinture est tout entière dans l'expression, c'est à-dire dans la représentation, non de la forme extérieure, mais des sentimens et de l'ame, non de la beauté physique, mais de la beauté morale. La peinture est donc éminemment moderne et chrétienne; mais elle appartient au moyen âge; elle ne pouvait fleurir au dix-huitième siècle. Elle y cesse comme art; elle se prolonge et s'exerce comme métier. Boucher et Vander Werf la prostituent à des scènes de boudoir; l'honnête Greuze se retranche dans la peinture de genre, et voilà l'art de Van-Dyck et de Raphaël employé à peindre des courtisanes pour les grands seigneurs, et des intérieurs, des antichambres et des cuisines, pour la bourgeoisie. Plus tard, lasse elle-même de la dégradation où elle est tombée, elle essaie d'une fause grandeur, et sautant par dessus le moyen âge qui est sa place, elle remonte à l'antiquité qui est celle de la sculpture, et alors elle fait des statues au lieu de tableaux, presque en même temps que la sculpture, par l'effet même de son impuissance, sort aussi de ses limites, et tourmentant le marbre, le colorant presque, fait des tableaux au lieu de statues. D'ailleurs, personne plus que moi n'admire Canova et David; on

n'a pas plus d'esprit; on n'a pas plus de savoir-faire : ce sont de très habiles artistes, peut-être même un grand statuaire et un grand peintre, mais dans un siècle où il ne pouvait y avoir ni peinture ni sculpture.

Le dix-huitième siècle a été plus heureux en musique. La musique est l'art de réveiller dans le fond de l'ame un certain nombre de sentimens simples par des sons combinés entre eux; or le son est tout ce qu'il y a de plus profond à la fois et de plus vague : de là le caractère essentiellement général de la musique. La musique ne répugne donc à aucune forme de civilisation : elle pouvait donc fleurir au dix-huitième siècle; mais le dix-huitième siècle n'admettait pas, vous savez pourquoi, la musique sacrée; il la remplace par une autre musique qui n'a presque pas d'antécédens dans l'Europe moderne, et qui porte le caractère du siècle qui l'a créée, siècle de vie, de mouvement, d'individualité : je veux parler de la musique dramatique. C'est au dix-huitième siècle qu'elle produit toutes ses merveilles; et comme ce siècle est celui de la diffusion de toutes choses, les grandes compositions dramatiques qui naissent à Naples, à Vienne ou à Paris, se répandent partout à l'instant même, pénètrent partout, descendent même dans les conditions et les asiles les plus modestes, et versent ainsi des torrens de sentiment musical à travers l'Europe entière.

Il me reste à vous entretenir des sciences. Les négliger serait oublier, avec la principale gloire du dix-huitième siècle, ce qui porte plus particulièrement l'empreinte de son génie. Mais le temps qui me presse m'avertit de me borner à une esquisse rapide : je tâcherai du moins qu'elle vous présente les traits fondamentaux de la culture scientifique au dix-huitième siècle.

Je distingue la culture scientifique du dix-huitième siècle en deux parties : ici, les sciences que le dix-huitième siècle a agrandies, développées, renouvelées ; là, celles qu'il a créées ; c'est surtout dans ces dernières que se marque son caractère.

Le seizième et le dix-septième siècle ont pour ainsi dire inventé une seconde fois les mathématiques, et les ont portées à cette hauteur dont les noms de Descartes, de Newton, de Leibnitz mesurent les divers degrés. Le dix-huitième siècle a été plus loin encore : indépendamment de l'incontestable supériorité des résultats, il y a égalité de génie ; et aux noms que je viens de vous rappeler, on peut fort bien opposer, je crois, sans parler des Bernouilli, de Maclaurin, de Clairaut, de d'Alembert, de Condorcet, et d'autres, les grands noms d'Euler, de Lagrange et de Laplace. Sans doute Tournefort avait devancé Linné et Jussieu ; mais ceux-ci ont tellement renouvelé la botanique, qu'on pourrait dire, sans être accusé d'exagération, qu'ils l'ont créée. Il en est de même

de la physiologie : elle existait avant le dix-huitième siècle, mais dans quel état ! et quel développement immense n'a-t-elle pas pris entre les mains de Haller et de Bichat ! Le dix-huitième siècle ne pouvait être ni le dix-septième , ni le seizième. Ainsi, en géographie , il ne pouvait découvrir l'Amérique, les îles de l'Archipel du sud, les côtes méridionales de l'Afrique ; mais je vous demande si ce ne sont pas aussi de grands navigateurs que Cook, Bougainville, d'Entrecasteaux? N'était-ce pas aussi un marin intrépide que notre infortuné La Peyrouse? Le nom de Vancouver dit tout. Flinders a été visiter la terre de Diémen , et reconnaître les côtes de la Nouvelle-Hollande. Souvenez-vous du voyage de Maupertuis et de La Condamine. C'est au dix-huitième siècle qu'appartiennent la Société africaine et Mungo-Parck. Enfin , sur les limites du dix-huitième siècle et du nôtre, un homme, qui appartient à la fois à l'Allemagne et à la France , s'est chargé tout seul d'une entreprise à laquelle un gouvernement aurait eu peine à suffire : M. de Humboldt , accompagné d'un Français , M. de Bonpland , s'est enfoncé dans le vaste continent de l'Amérique méridionale ; il en a rapporté six mille plantes nouvelles ; il a déterminé la position de deux cents points astronomiques ; il a fait une multitude d'expériences qui ont confirmé les découvertes de l'Europe ; il a mesuré la hauteur du Chimboraço. La géographie savante compte Buache et

Danville. L'astronomie a suivi les mathématiques ; mais c'est moins dans l'astronomie mathématique que dans les observations astronomiques qu'est surtout la gloire du dix-huitième siècle. Je dois me borner à quelques résultats, ou plutôt à quelques noms, par exemple, Herschel et Piazzi ! pensez-y : depuis 1789 jusqu'à 1805, dix-sept comètes découvertes, avec toutes leurs orbites calculées; les inégalités des planètes développées, évaluées, et tout cet immense mouvement expérimental aboutissant au *Système du monde* de Laplace ! La physique expérimentale n'est pas restée au dessous de l'observation astronomique : ici les grandes découvertes et les grands noms s'accumulent tellement qu'il faut choisir ; je ne citerai qu'une seule découverte, qu'un seul nom, mais celui-là est peut-être le plus grand de toute la physique moderne. Par une bonne fortune, qui n'arrive pas à tout le monde, Galvani trouve, sans presque l'avoir cherchée, l'action d'un métal sur l'électricité déposée dans l'économie animale : à l'instant un homme de génie refait les expériences de Galvani, renouvelle sa découverte par la précision qu'il lui donne et la richesse des conséquences qu'il en tire, et invente un instrument qui se joue pour ainsi dire de l'électricité et en augmente la force presque indéfiniment ; tandis que Franklin atteint au sein de la nue cette même électricité, et l'y maitrise. On l'a dit, la pille de Volta, l'électromoteur est pour la décomposition



des corps, c'est-à-dire pour la patrie la plus profonde de la physique expérimentale, ce que le microscope est pour l'histoire naturelle.

Encore on peut dire qu'en physique expérimentale, le dix-huitième siècle avait eu des précédens; en effet, d'un côté Galilée et Toricelli, de l'autre Newton avaient devancé Volta; la décomposition de la lumière et la détermination de la pesanteur de l'air honorent le dix-septième siècle et préparaient le dix-huitième. Mais, Messieurs, au dix-septième siècle, au seizième, dans toute l'antiquité, où était la chimie? Il n'y a pas ici d'autre précédent dans la chose comme dans le nom que l'alchimie qui n'y ressemble guère. La chimie est une création du dix-huitième siècle, une création de la France. Ce n'est pas la France, c'est l'Europe entière qui a appelé chimie française le mouvement qui a imprimé à cette belle science une impulsion si forte et une direction si sage; c'est à l'exemple et sur les traces de Lavoisier, de Guyton, de Fourcroy, de Bertholet, de Vauquelin, que se sont formés et que marchent encore les grands chimistes étrangers, ici Prietsley et Davy, là Klaproth et Berzélius. Dans la minéralogie, si enrichie et si développée au dix-huitième siècle, on voit se former une science toute neuve, la cristallographie, la science qui reconnaît et décrit les figures régulières des cristaux, et les lois de leur formation. Le même âge, le même auteur, a dit M. Cuvier, ont vu naître la science et l'ont

conduite à son terme. Cet homme est un Français, c'est Haüy. Le siècle qui avait créé la cristallographie et la chimie, et développé immensément la physique expérimentale, devait créer la géologie ; aussi la géologie appartient au dix-huitième siècle : elle est due aux travaux des Pallas, des Deluc, des Saussure, des Dolomieu. Si nous ne citons pas d'autre noms, c'est pour ne pas trop nous approcher de notre siècle. De ces sciences combinées est sortie la géographie physique. Telles sont, Messieurs, les grandes créations scientifiques du dix-huitième siècle.

Il n'a pas moins marqué sa trace dans les sciences morales par la création de plusieurs et par le développement de toutes. Je ne puis encore que vous présenter ici les résultats les plus généraux.

L'histoire, ce flambeau des sciences morales, doit presque tout au dix-huitième siècle. Si l'érudition s'est affaiblie en France, elle s'est accrue et enrichie ailleurs ; le dix-huitième siècle a ouvert à l'érudition un monde nouveau : Williams Jones et Anquetil-Duperron ont révélé l'Orient à l'Europe. Enfin, le dix-huitième siècle a imprimé à l'histoire un nouveau caractère, en lui demandant avant tout la peinture et le progrès de l'humanité. La science de la législation a commencé en Europe avec la réforme et la révolution anglaise; mais que sont tous les publicistes antérieurs comparés à Montesquieu ? Comme le chef de l'école historique du dix-huitième siècle est

Voltaire, le chef de l'école politique de ce siècle est Montesquieu : toute l'Europe éclairée s'est rangée sous sa bannière.

Mais voici, Messieurs, des créations tout-à-fait orginales : jugez-en l'importance. Jusque là des particuliers, des gouvernemens, des peuples s'étaient enrichis ; ils l'avaient fait de leur mieux et le plus possible, mais sans aucune règle fixe et sans se rendre compte des procédés qu'inévitablement ils ne pouvaient pas ne pas suivre à leur insu. Au dix-huitième siècle, non seulement la richesse générale augmente, mais l'esprit réflexif et analytique du dix-huitième siècle recherche les causes de la richesse, les procédés qui la produisent et ceux qui la distribuent, ceux qui l'élèvent, ceux qui l'abaissent. De là l'économie politique, science entièrement nouvelle.

Jusque là l'esprit humain avait senti la beauté, sans s'en rendre compte, il l'avait admirée dans les ouvrages de la nature ; il l'avait admirée dans ses propres ouvrages, mais sans réduire en système les causes de son émotion en présence de la beauté et les caractères de cette beauté. Ce n'est pas le dix-huitième siècle, sans doute, qui s'est fait le premier cette question : qu'est-ce que le beau ? Mais c'est lui qui en la divisant et la subdivisant en a tiré une science régulière qui a ses principes, sa culture à part, et ses progrès. C'est le dix-huitième siècle qui a mis au monde la haute critique, l'æsthétique, comme dit l'Alle-

magne, qui, après l'avoir inventée, l'a portée si loin.

Jusque là les familles et aussi les institutions publiques avaient élevé de leur mieux les générations naissantes; mais on n'avait jamais songé à porter de ce côté la réflexion et la méthode; et l'éducation était abandonnée à la routine. Le dix-huitième siècle, qui a tout soumis à l'examen, a fait de l'éducation d'abord un problème, puis une science, puis un art; de là la pédagogie : le mot est peut-être un peu ridicule ; la chose est sacrée.

Tel est à peu près l'inventaire du dix-huitième siècle. Si vous étudiez attentivement ce siècle, vous reconnaîtrez dans tout ce qu'il a créé comme dans tous les développemens nouveaux qu'il a ajoutés à ce que lui léguaient les siècles précédens, l'empreinte du même caractère. L'esprit du dix-huitième siècle se demande compte de tout, pénètre jusqu'aux élémens les plus intimes des choses, des êtres, des questions et des faits; il ne se repose que quand il est arrivé aux élémens les plus simples, à des élémens qu'il trouve indécomposables : il s'arrête là, parce que là est la limite de sa force. Or expérimenter ainsi, décomposer, analyser, c'est dissoudre. Ce n'est pas une ressemblance de mot, Messieurs; l'identité est dans la chose; et cette identité ressort de toutes parts de l'examen comparé des sciences, des arts, de la littérature, de la morale, de la religion et de la politique dans le siècle entier.

Il ne me reste plus qu'à tirer de tous ces antécédens les conséquences qu'ils renferment, ou plutôt à vous rappeler comment l'histoire s'est elle-même chargée de les tirer.

Il faut distinguer dans le dix-huitième siècle la première moitié où le travail du siècle se fait, mais sourdement, d'une manière occulte et inaperçue; la seconde moitié où ce travail éclate. Le dernier quart du dix-huitième siècle a été si fécond et si riche en productions de toute espèce que l'on peut dire que non seulement chaque année, mais chaque mois enfantait sa découverte, c'est-à-dire ajoutait encore à la fécondité et à la puissance de l'esprit nouveau. Quand on suit attentivement en toutes choses les progrès de cet esprit vers 1789, on est frappé de l'impossibilité qu'un travail si ardent et si vaste, s'accroissant toujours par ses effets même, ne produise enfin une explosion. De là la nécessité d'un grand événement dans lequel devait se résoudre le dix-huitième siècle. Mais où devait éclater ce grand événement? Ce ne pouvait être en Angleterre; car, d'abord l'Angleterre avait payé sa dette à l'esprit des révolutions; puis, il s'agissait d'en finir avec le moyen âge en généralisant le principe de l'esprit nouveau, et l'Angleterre ne généralise guère; enfin l'Angleterre est une île qui a sa part dans les destinées du monde, mais qui certes ne joue pas sur le continent européen le principal rôle. L'allemagne y était plus propre par sa puis-

sance de généralisation ; mais elle avait fait la révolution à laquelle elle était propre, la révolution dans le monde intérieur, dans la religion. D'ailleurs si l'Allemagne est continentale, elle n'est pas assez centrale. Sa langue était à peine connue à cette époque ; elle n'avait aucune puissance littéraire, aucune autorité en civilisation, et, il faut le dire, les allemands, il y a cinquante ans, nous faisaient encore un peu l'effet des barbares. Messieurs, il y avait un peuple qui, placé au centre du continent européen, touche tous les autres peuples, et peut, de ses bras puissans, atteindre rapidement à toutes les extrémités de l'Europe; un peuple doué au plus haut degré de l'esprit de généralisation, et qui, à cette rare faculté de tout généraliser, joint le besoin de tout appliquer ; un peuple qui, par la sociabilité, j'allais presque dire avec tout le monde, l'amabilité de son caractère et de son commerce, par l'universalité de sa langue et la puissance de sa littérature, pouvait se charger de faire avec succès les affaires de l'esprit nouveau ; un peuple enfin qui, au besoin, pouvait le défendre avec son épée. Par toutes ces raisons, la future révolution tombait en partage à la France. N'oubliez pas que la France n'avait pas encore servi en grand la cause de la civilisation nouvelle; le seul rôle qui lui convenait était l'accomplissement du dernier acte de ce grand drame. Ajoutez que le peuple français est le peuple historique du dix-huitième siècle; son

caractère est précisément celui de ce siècle ; il le représentait alors en Europe comme il le représentera dans l'histoire. C'est de la France qu'étaient parties toutes les voix qui avaient ému l'Europe; c'est en France que c'était fait principalement le grand travail scientifique et littéraire du siècle ; car, ou la France a produit elle-même la plus grande partie des créations du dix-huitième siècle ; ou elle se les est appropriées en les naturalisant promptement chez elle; et elles ont dû passer par la France pour faire le tour de l'Europe. Le peuple capable de produire l'événement inévitable était donc donné, et c'est en France que devait avoir lieu et qu'a eu lieu ce grand événement que d'un bout du monde à l'autre on appelle la révolution française. Oui sans doute, elle est française, mais elle est européenne aussi : tous les peuples civilisés de l'Europe y ont mis la main; car tous l'ont préparée par leur participation au travail général qui l'enfanta, et tous y ont applaudi.

Quels sont les caractères de cette révolution. Au premier abord on croit que c'est seulement une révolution politique; mais c'est aussi évidemment une révolution religieuse. Et n'est-ce qu'une révolution religieuse et politique ? ce n'eût été alors qu'une révolution du dix-septième et du seizième siècle; mais ce devait être une révolution du dix-huitième siècle, c'est-à-dire une révolution générale. Si elle n'eût pas été générale, elle eût manqué sa mission, car toutes les révolntions

partielles étaient faites; et toutes les révolutions partielles consommées poussaient à une révolution générale : c'était là son caractère nécessaire. Or, comme la généralisation est l'élément même de propagation et de diffusion, la révolution française, en généralisant le principe de liberté, l'a porté partout : elle l'a porté dans les différentes classes de la société française qu'elle a rapprochées, de là l'égalité; car il y a égalité où il y a liberté pour tous, et la liberté n'est pas générale si elle n'est pour tous; elle l'a porté chez tous les peuples de l'Europe par mille moyens; et de ces moyens, le plus efficace après l'imprimerie a été la guerre, selon ce que je vous disais l'an passé; l'épée française a frayé la route en Europe à la liberté et à l'égalité française.

Messieurs, cette révolution a été générale; sur les ruines du passé elle a implanté partout des principes, et en France et en Europe. Mais a-t-elle échappé à la loi de tous les grands bouleversemens? a-t-elle renouvelé le monde sans violence? a-t-elle été violente sans extravagance? a-t-elle été extravagante sans être criminelle? Non, Messieurs; nulle révolution n'a pu échapper à ce triste cortége. Quand on connaîtra bien les détails de la réforme protestante, on verra que ces détails sont loin d'être beaux. Vous connaissez les horribles excès, les attentats jusqu'alors inouïs qui ont ensanglanté et souillé la révolution anglaise. La révolution française qui venait accom-

plir l'œuvre des révolutions précédentes et portait dans ses flancs les orages accumulés depuis deux siècles, qui devait être si générale et si radicale qu'elle rendît dans notre âge toute nouvelle révolution impossible, la révolution française devait surpasser en violence les révolutions précédentes comme elle les surpassait en grandeur, et se charger en quelque sorte de toute la férocité des révolutions qu'elle anticipait et qu'elle prévenait.

L'histoire ne dit pas seulement le bien, elle dit aussi le mal; elle le doit; mais elle ne doit pas étouffer le bien sous la peinture du mal; je renvoie donc les extravagances aux extravagans, les crimes aux criminels, et je détourne les yeux de ce sang et de cette boue. Cependant j'en veux tirer une leçon, que la morale emprunte à l'histoire. Messieurs, au bien seul ont été données la constance, la perpétuité, la durée; le mal n'est qu'une négation, une négation qui tente d'être en quelque sorte sans arriver jamais à une véritable existence : à peine consommé, il se dissipe à l'instant dans l'extravagance même du désordre. Parmi les châtimens du crime, qui ne lui manquent jamais, à côté de celui que lui inflige la conscience, l'histoire lui en inflige un aue encore, éclatant et manifeste, savoir : l'impuissance. Confondant ce qu'il fallait distinguer, ils ont, dans leur délire, porté une main sacrilége sur les bases mêmes de la société moderne, le christianisme

et la royauté. Qu'est-il résulté de ces extravagances et de ces crimes? Quelques années à peine écoulées, le christianisme et la royauté se sont relevés plus purs, plus puissans, plus révérés.

Je pourrais dire aux partisans aveugles du dix-huitième siècle : Choisissez entre quelques unes de vos théories, quelques uns de vos actes, et l'évidence irrésistible des faits, l'autorité sans réplique d'événemens assez nombreux, assez prolongés, pour qu'on puisse y voir la force même et la nature des choses, la loi de l'histoire, c'est-à-dire le jugement de la providence. Tout n'était donc pas si légitime et si saint dans vos théories et dans vos actes, puisque de plusieurs de vos théories et de vos actes il n'est resté qu'un souvenir horrible. D'un autre côté, aux aveugles adversaires du dix-huitième siècle et du grand événement qui s'offre à eux sous de si affreuses couleurs, je pourrais-proposer ce dilemne qui renferme le résumé de cette leçon : Laissez-là, leur dirais-je, les excès qui vous révoltent et qui me révoltent autant que vous : considérez dans la révolution française ses principes et ses résultats, et alors, ou absolvez en masse la révolution française, ou condamnez tout le siècle qu'elle représente; ou absolvez le dix-huitième siècle, ou condamnez le dix-septième, car le dix-huitième n'est que la continuation du dix-septième; ou absolvez ce dix-septième siècle, ou condamnez le seizième qui le préparait; enfin, ou absolvez ce seizième siècle, ou attachez-vous

au moyen âge, condamnez la marche et le progrès de la civilisation moderne, défendez l'immobilité absolue, opposez-vous à l'histoire, opposez-vous aux desseins de la Providence.

D'ailleurs, une autorité supérieure a tranché la question; celui qui a fait la Charte a porté un jugement péremptoire sur le dix-huitième siècle : il a fait la part du bien et celle du mal; il a condamné ce qui était condamnable, il a légitimé ce qui était légitime. Toute charte, toute Constitution n'est qu'un résumé historique; c'est la reconnaissance de tous les élémens essentiels d'une époque; or, la Charte, parmi les élémens réels de notre époque, a reconnu et replacé au premier rang le christianisme et la royauté, qui aujourd'hui, grace à Dieu, prennent chaque jour de nouvelles forces, de nouveaux accroissemens; et par là la Charte a confondu plus d'une vaine théorie, plus d'une entreprise criminelle. Mais en même temps, Messieurs, la Charte a absous les principes et les résultats généraux de la révolution française et du dix-huitième siècle. Non seulement elle a absous le dix-huitième siècle, mais en absolvant celui-là, elle a absous les deux siècles qui l'avaient précédé et préparé. La révolution du seizième siècle est reconnue et agrandie dans la Charte par l'article qui consacre la liberté des cultes; la révolution politique du dix-septième est reconnue également par l'introduction des Chambres dans le gouvernement du Roi, et la

participation du pays aux affaires du pays. Les formes et la langue même du gouvernement représentatif de l'Angleterre de 1688 ont passé dans la Charte française de 1814. Voilà pour les seizième et dix-septième siècles : quant au dix-huitième, l'égalité qu'y avait engendrée la diffusion du principe général de la liberté a été consacrée par l'article qui reconnaît l'accessibilité de tous les Français à tous les emplois, et qui établit la vraie égalité, la seule égalité possible et légitime, l'égalité devant la loi; enfin le principe général de la liberté est consacré par la liberté de la presse. Qu'est-ce en effet que la liberté de la presse, sinon la liberté illimitée du raisonnement, le droit d'examen dans toute sa portée, c'est-à-dire le principe de la liberté dans sa plus haute généralité, c'est-à-dire encore tout le dix-huitième siècle. Ainsi la Charte elle-même a adopté les réformes religieuses et politiques du seizième et du dix-septième siècle, et la grande révolution du dix-huitième. Dernier résultat des conquêtes progressives de l'humanité, elle les représente et les protége. C'est derrière cette autorité que je place et mes vœux pour l'avenir et mon opinion sur le passé, et tout mon enseignement.

En dernière analyse, tout examiné et pesé, la part du bien et la part du mal équitablement faite, il me semble, et je n'hésite pas à conclure, avec mes deux honorables collègues et amis M. Guizot et M. Villemain, que le dix-huitième siècle en

masse est un des plus grands siècles qui aient paru dans le monde. La mission que lui imposait l'histoire était d'en finir avec le moyen âge ; il a rempli cette tragique mission; il n'a rempli que celle-là: un siècle, un seul siècle n'est guère chargé de deux missions à la fois; il a détruit, il n'a rien élevé: il ne pouvait faire davantage. Sur l'abîme de l'immense révolution qu'il a ouverte et qu'il a fermée, le dix-huitième siècle n'a guère laissé que des abstractions; mais ces abstractions sont des vérités immortelles qui contiennent l'avenir. Le dix-neuvième siècle les a recueillies ; sa mission est de les réaliser en leur imprimant une organisation vigoureuse, Cette organisation naissante est la Charte, que l'Europe doit à la France, que la France doit à la noble dynastie qui marche à sa tête. C'est sur la Charte et autour de la Charte que doit être le travail du dix-neuvième siècle. Plus heureux que nos pères, nés parmi des orages qui sont déjà loin de nous, n'adorons pas en aveugles, n'outrageons pas en ingrats le grand siècle qui vient de finir, et qui de son sang et de ses larmes nous a frayé la route à la liberté paisible dont nous jouissons. Étudions-le avec discernement et équité pour en tirer des leçons salutaires ; honorons-le, ne le continuons pas. Ne l'imitons, Messieurs, qu'en servant comme lui, mais par des voies différentes, la même civilisation.

—

Deuxième Leçon.

SOMMAIRE.

Sujet de cette leçon : Caractère de la philosophie du dix-huitième siècle.—Du caractère qui constitue la philosophie en général. Spontanéité et réflexion : religion et philosophie; l'une s'appuyant sur l'autorité, l'autre indépendante. Leurs rapports ; leur ordre de développement. — Histoire : que dans l'histoire toute distinction est opposition. — Orient. —Grèce.— Moyen âge. Scolastique.— Seizième siècle : renaissance de l'indépendance de la raison, révolution qui produit la philosophie moderne. — Dix-septième siècle : asseoit la révolution : Bacon, Descartes.—Dix-huitième siècle : 1° régularise la révolution philosophique; 2° la répand; 3° fait de la philosophie une puissance propre et indépendante.— Le mal ; le bien.—Conclusion : différence de la mission philosophique du dix-huitième siècle et de celle du dix-neuvième.

MESSIEURS,

Vous connaissez maintenant le caractère géné-

ral du dix-huitième siècle : nous l'avons considéré dans tous les élémens religieux, moraux, politiques, militaires, littéraires et scientifiques dont ce siècle se compose, la philosophie exceptée. C'est cette philosophie qu'il s'agit aujourd'hui de reconnaître : c'est son caractère général que je me propose de vous signaler. Or, tout siècle est un, et la philosophie du dix-huitième siècle ne peut que réfléchir l'esprit du siècle auquel elle appartient. Ainsi même mission, même caractère, même dest née; et cette seconde leçon ne peut être qu'une contre-épreuve de la première.

Qu'est-ce que la philosophie du dix-huitième siècle? Quels sont les rapports de la philosophie du dix-huitième siècle avec celle du dix-septième et du seizième? En quoi lui ressemble-t-elle ? en quoi en diffère-t-elle? Elle lui ressemble en ce qu'elle la continue; elle en diffère en ce qu'elle la développe sur une plus grande échelle. Maintenant, quel est ce mouvement philosophique qui, parti du seizième siècle, remplit et mesure de ses progrès le dix-septième et le dix-huitième ? Quelle est sa mission? quelle est sa fin? Ce n'est pas moins, Messieurs, que l'enfantement de la philosophie moderne proprement dite et la dissolution du moyen âge en philosophie. Sans doute ce mouvement avait ses causes immédiates dans celui de l'affranchissement général de la civilisation moderne au seizième siècle; mais il avait aussi des racines tout autrement profondes dans la na-

ture même de l'esprit humain et dans les lois qui président à son développement, lois nécessaires qui déjà, dans le cours des siècles, avaient produit des phénomènes analogues, et qui les ont renouvelés, au seizième siècle, avec le retour des mêmes circonstances, agrandis de toute la supériorité des temps nouveaux sur les temps anciens. Quelles sont donc ces lois, quels sont les mouvemens philosophiques qu'elles ont produits tout-à-tour, et qui sont venu aboutir au grand mouvement qui embrasse les trois derniers siècles? C'est là ce que je dois commencer par établir.

Messieurs, il y a, dans la pensée humaine, deux momens réels, aussi réels l'un que l'autre, qui sont distincts l'un de l'autre, et qui se succèdent nécessairement l'un à l'autre. Quand l'intelligence humaine s'éveille avec les puissances qui lui sont propres, elle atteint d'abord à toutes les grandes vérités, à toutes les vérités essentielles qu'elle aperçoit confusément sans doute, mais d'autant plus vivement, il ne peut être ici question de raisonnemens; car nous ne débutons pas par le raisonnement, et il est trop évident que le raisonnement est une opération ultérieure qui en présuppose plusieurs autres. C'est la raison, faculté primordiale, qui entre d'abord en exercice, et se développe immédiatement et spontanément. L'action spontanée de la raison dans sa plus grande énergie, c'est l'inspiration; or, quel est le caractère de

l'inspiration ? L'inspiration, fille de l'ame et du ciel, parle d'en haut avec une autorité absolue; elle ne demande pas l'attention, elle commande la foi; aussi ne parle-t-elle pas une langue terrestre: toutes ses paroles sont des hymnes, et l'inspiration produit naturellement la poésie. Mais l'inspiration ne va pas toute seule; l'exercice de la raison est nécessairement accompagné de celui des sens, de l'imagination et du cœur, qui se mêlent aux intuitions primitives, aux illuminations immédiates de la raison, et les teignent de leurs couleurs. De là un résultat complexe où dominent les grandes vérités révélées par l'inspiration, mais sous ces formes pleines de naïveté, de grandeur et de charme que les sens et l'imagination empruntent à la nature extérieure pour en revêtir la raison. Tel est le premier développement de l'intelligence. Mais est-ce le dernier? Après que la raison s'est développée d'une manière toute spontanée, sans se connaître, en même temps que l'imagination et la sensibilité, c'est un fait, Messieurs, qu'un jour elle revient sur elle-même, et se distingue de toutes les autres facultés auxquelles elle avait d'abord été mêlée. Or, en s'en distinguant, elle se connaît : dans le tableau complexe et confus de l'opération primitive, elle discerne les traits qui lui sont propres, et elle s'aperçoit que tout ce qu'il y a de vrai dans ce tableau lui appartient. Elle acquiert ainsi peu à peu de la confiance en elle-même, et au lieu de se laisser dominer et enve-

lopper par les autres facultés, elle s'en sépare de plus en plus, elle les juge, les soumet à sa surveillance et à son contrôle. Puis s'interrogeant plus profondément encore, elle se demande quelle elle est, quelle est sa nature, quelles sont ses lois, quelle est la portée de ces lois, quelles sont leurs limites, quelle sont leurs applications légitimes? Telle est l'œuvre de la réflexion. Et quel est son caractère? L'inspiration ne se prémédite pas, et primitivement la raison s'applique sans avoir voulu s'appliquer, par la force suprême qui est en elle; mais, dans la réflexion intervient la volonté; nul ne réfléchit qui ne veut réfléchir; et la réflexion, toute volontaire, est toute personnelle. Or, voici ce qui suit de cette différence. Comme dans l'intuition spontanée de la raison il n'y a rien de volontaire ni par conséquent de personnel, comme les vérités que la raison nous découvre ne viennent pas de nous, il semble qu'on peut se croire jusqu'à un certain point le droit de les imposer aux autres, puisqu'elles ne sont pas notre ouvrage et que nous-mêmes nous nous inclinons devant elles, comme venant d'en haut; au lieu que la réflexion étant toute personnelle, il serait trop évidemment inique et absurde d'imposer à d'autres le fruit d'opérations qui nous sont propres. Nul ne réfléchit pour un autre, et alors même qne la réflexion d'un homme adopte les résultats de la réflexion d'un autre homme, elle ne les adopte qu'après se les être appropriés et les

avoir rendus siens. Ainsi le caractère éminent de l'inspiration, savoir l'impersonnalité, renferme le principe de l'autorité, et le caractère de la réflexion, la personnalité, renferme le principe de l'indépendance.

Ce sont là, Messieurs, comme je l'ai fait voir bien souvent ailleurs, les deux momens fondamentaux de la pensée et de son développement; ce sont là ses deux formes essentielles. Nous avons reconnu les caractères de chacune d'elles. Maintenant, quel nom leur donne-t-on ordinairement? Quel est le nom populaire de la spontanéité et de la réflexion? Messieurs, on les appelle la religion et la philosophie.

La religion et la philosophie sont donc les deux grands faits de la pensée humaine. Ces deux faits sont 1° réels et incontestables, l'un autant que l'autre; 2° ils sont distincts l'un de l'autre; ils se succèdent l'un à l'autre dans l'ordre que j'ai assigné: la religion précède, vient ensuite la philosophie. Comme la réflexion a pour base l'intuition spontanée, de même la philosophie a pour base la religion; mais sur cette base elle se développe d'une manière originale. Considérez l'histoire, cette image vivante de la pensée: partout vous verrez des religions et des philosophies: partout vous les verrez distinctes: partout vous les verrez se produire dans un ordre invariable, partout la religion parait avec les sociétés naissantes, et partout, à mesure que les sociétés se

développent, de la religion sort la philosophie.

Mais, Messieurs, comment la philosophie sort-elle de la religion ? Puisque la religion et la philosophie représentent dans l'histoire deux momens distincts et successifs de la même pensée, il semble qu'elles pourraient se distinguer l'une de l'autre et se succéder l'une à l'autre dans l'histoire aussi paisiblement que dans la pensée. Par exemple, il semble que la religion, comme une bonne mère, devrait consentir de bonne grace à l'émancipation de la philosophie, quand celle-ci a atteint l'âge de la majorité; et que de son côté la philosophie, en fille reconnaissante, tout en revendiquant ses droits et en en faisant usage, devrait être, pour ainsi dire, en recherche de vénération et de déférence envers la religion. Non, Messieurs, il n'en va point ainsi. Que dit l'histoire? L'histoire atteste que tout ce qui est distinct dans la pensée se manifeste, sur ce théâtre du temps et du mouvement, par une opposition qui elle-même éclate par des déchiremens. Ce n'est pas moi, Messieurs, qui ai fait cette loi; je la recueille de toutes les expériences de l'histoire. Et en effet, partout vous voyez la religion essayer de prolonger l'enfance de la philosophie, et de la retenir en tutelle; et partout aussi vous voyez la philosophie se mettre en révolte contre la religion, et déchirer le sein qui l'a nourrie. Dans l'ame du vrai philosophe, la religion et la philosophie se lient intimement, coexistent sans se confondre, et

se distinguent sans s'exclure, comme les deux momens de la même pensée. Mais dans l'histoire tout est combat, tout est guerre : rien ne naît, rien ne commence à paraître qu'au milieu des orages, du sang et des larmes. Toujours la religion enfante la philosophie, mais elle ne l'enfante que dans la douleur ; toujours la philosophie succède à la religion, mais elle lui succède dans une crise, plus ou moins longue, plus ou moins violente, de laquelle les lois éternelles du développement de la pensée ont voulu que la philosophie sortît constamment victorieuse.

Regardez l'orient : l'orient est la patrie des religions ; oui, sans doute, mais ou les lois de l'intelligence auront été suspendues dans l'orient, ou dans cette patrie de la religion, la réflexion aussi aura eu ses droits, et la philosophie sa place. L'histoire de l'orient est profondément obscure ; cependant, à travers ses traditions incertaines, on entend le bruit de grandes guerres qui ont eu lieu, ici, en Égypte et en Perse, entre les prêtres et les rois, là, dans l'Inde, entre les Schatrias et les Brachmanes, la race des guerriers et la race sacerdotale. A côté de ces grands résultats qui ressortent de toutes parts du sein des nuages qui environnent l'orient, vous trouvez cet autre fait également incontestable, savoir que d'abord, dans l'Inde, l'autorité des Védas est absolue, puis que les Védas conduisent à une explication, religieuse encore, et déjà philosophique, savoir la philoso-

phie Védanta, c'est-à-dire qui se fonde sur les Védas, mais les interprète. Et ce n'est pas encore là le dernier mot de la philosophie dans l'Inde. Lisez Colebroocke, et vous verrez qu'à des époques, il est vrai indéterminées, car il n'y a pas de chronologie dans l'Inde, après la philosophie Védanta ont paru un grand nombre de philosophies diverses, entre autres la philosophie Sankhya, dont l'auteur est Capila; philosophie dont le caractère avoué et le premier précepte est le rejet de l'autorité des Védas. Ce précepte est partout dans les extraits de Colebroocke ; et il y est même sous des formes altières , singulièrement remarquables. Comment ces philosophies indépendantes, comment la philosophie Sankhya a-t-elle succédé à la doctrine Védanta ? comment celle-ci est-elle sortie des Védas ? Ce passage s'est-il fait paisiblement, ou a-t-il été accompagné d'orages et de troubles? Colebroocke n'en dit rien. C'est un fait incontestable, mais encore couvert d'épaisses ténèbres, dont l'éclaircissement est réservé à l'avenir

L'expérience de l'orient, quoique obscure dans ses circonstances, n'est cependant pas douteuse quant au point fondamental, savoir, la distinction de deux momens différens dans la pensée, et leur représentation dans la religion et dans une philosophie indépendante, philosophie qui succède à la religion, et qui a aussi son ère et son empire. Mais la seconde expérience de l'histoire est bien autrement positive; elle est

aussi claire dans ses moindres détails que décisive dans ses résultats : je veux parler de l'expérience grecque, s'il est permis de s'exprimer ainsi, car l'histoire est un recueil d'expériences dans lesquelles on peut étudier les lois de la pensée humaine. Que voyez-vous dans le berceau de la Grèce ? des religions venues de l'orient, qui se répandent sur le territoire, le vivifient, président à la formation des villes, des arts, des gouvernemens, et remplissent les siècles fabuleux et héroïques de la Grèce. Bientôt le besoin d'un peu de réflexion s'éveille, et il se fait une espèce de compromis entre l'autorité des cultes populaires et le besoin naissant de la réflexion ; de là les mystères. Les mystères sont le passage de la religion à la philosophie : bientôt ce passage est franchi ; les initiations, que l'on peut bien supposer avoir été rares, discrètes, soumises à des conditions sévères, ne suffisent plus, et à la place de quelques initiés s'élève une race d'hommes nouveaux qui s'appellent philosophes. Philosophes ! c'est le génie de la Grèce qui a mis ce mot dans le monde. Que veut-il dire ? Philosophes, c'est-à-dire des hommes qui ne se croient pas des sages, mais qui aimeraient à l'être ; des hommes qui ne se disent pas en possession de toutes les lumières, mais qui se font honneur de les aimer toutes ; des hommes qui ne prétendent pas avoir trouvé la vérité, mais qui font profession de la chercher, et de la chercher selon leurs

forces : ce sont de libres chercheurs de la vérité, et rien autre chose. Cette prétention était modeste : a-t-elle été acceptée ? et quel a été en Grèce le sort de ces libres chercheurs de la vérité ? Pour qu'on ne puisse alléguer la barbarie des temps, je vous conduirai tout d'abord à Athènes, et à Athènes dans le temps de sa plus haute liberté démocratique et de sa plus florissante civilisation, entre Périclès et Alexandre. Là Messieurs, quel a été le sort de la philosophie ? vous le savez, et je serai court. Il a fallu les larmes publiques de Périclès, du dictateur d'Athènes, du vainqueur de l'Eubé, de celui qui avait décidé tant de fois de la paix et de la guerre, pour sauver une faible femme, Aspasie, suspecte de philosophie. Mais toute l'éloquence de Périclès ne put sauver son maître et son ami, Anaxagoras ; Anaxagoras fut condamné à une prison qu'il n'échangea dans ses vieux jours que pour un exil perpétuel. Qu'enseignait donc cet Anaxagoras ? Messieurs, il enseignait, et le premier, sinon dans le genre humain qui devance la philosophie, au moins dans l'école et parmi les savans, il découvrit et établit régulièrement qu'au dessus des phénomènes visibles de ce monde, et au dessus des lois qui président à ces phénomènes, il y a une cause première, bien mieux une cause intelligente, une intelligence toute-puissante qui possède en soi la vertu et l'initiative du mouvement. Vous connaissez la destinée de Socrate. Je ne vous la rap-

pellerai pas ; je vous prie seulement de ne point oublier que le dévouement de Socrate est d'autant plus sublime, que Socrate savait qu'il allait à une mort certaine. Mais ce que vous savez moins bien peut-être, c'est qu'après la mort d'Alexandre, Aristote lui-même, le père de l'histoire naturelle, le père de la logique et de la métaphysique régulière, Aristote, chargé d'ans et de gloire, eut toutes les peine du monde à sauver sa tête ; *postico evasit*, dit Cicéron : il n'eut que le temps de s'enfuir par une porte dérobée, et il se réfugia à Chalcis, pour épargner aux Athéniens, disait-il, un nouveau crime contre la philosophie. Et encore comment a-t-il fini ? Je ne veux pas prendre parti moi-même dans cette question obscure, mais enfin un des critiques les plus sages et les plus circonspects, le savant Tenneman, penche à croire que ce grand homme, vieux et las de persécutions, s'empoisonna lui-même à Chalcis. Pour Platon, il n'eut que des aventures politiques ; mais il fut jeté deux fois en prison, et une fois vendu comme esclave. C'est à ce prix, Messieurs, que la philosophie a été fondée en Grèce, et qu'elle a conquis dans la civilisation une place indépendante. Mais il est temps d'arriver au moyen âge.

Messieurs, le christianisme, la dernière religion qui ait paru sur la terre, est aussi et de beaucoup la plus parfaite. Le christianisme est

le complément de toutes les religions antérieures, le dernier résultat des mouvemens religieux du monde ; il en est la fin, et avec le christianisme toute religion est consommée. En effet, le christianisme si peu étudié, si peu compris, n'est pas moins que le résumé des deux grands systèmes religieux qui ont régné tour-à-tour dans l'orient et dans la Grèce. Il réunit en lui tout ce qu'il y a de vrai, de sain et de sage, dans le théisme de l'orient, et dans l'héroïsme et le naturalisme mythologique de la Grèce et de Rome. La religion d'un Dieu fait homme est une religion qui, d'une part, élève l'ame vers le ciel, vers son principe absolu, vers un autre monde, et qui, en même temps, lui enseigne que son œuvre et ses devoirs sont en ce monde et sur cette terre. La religion de l'*homme-Dieu* donne un prix infini à l'humanité. L'humanité est donc quelque chose de bien grand puisqu'elle a été ainsi choisie pour être le réceptacle et l'image d'un dieu. De là, dans le christianisme, la dignité de l'humanité confondue avec la sainteté de la religion, et partout répandue avec elle. Aussi, le christianisme est-il une religion éminemment humaine, éminemment sociale. En voulez-vous la preuve? Qu'est-il sorti du christianisme et de la société chrétienne? La liberté moderne, les gouvernemens représentatifs. Tournez les yeux en dehors et au delà du christianisme : qu'ont produit depuis vingt

siècles toutes les autres religions? La religion brachmanique, la religion musulmane, et toutes les autres religions qui règnent encore aujourd'hui sur la terre, que produisent-elles? Ici une dégradation profonde, là une tyrannie sans bornes. Au contraire, l'Europe chrétienne est le berceau de la liberté; et si c'était ici le lieu et le temps, je vous démontrerais que le christianisme, qui de fait a produit les gouvernemens représentatifs, pouvait seul porter cette forme admirable de gouvernement qui identifie l'ordre et la liberté. C'est aussi le christianisme qui, après avoir conservé le dépôt des arts, des lettres, des sciences, leur a donné une impulsion puissante. Le christianisme est la racine de la philosophie moderne. En effet, toute époque est une; il y a un rapport nécessaire entre la philosophie générale d'un temps et la religion de ce temps. Ainsi la philosophie Sankhya, tout en se séparant des Védas, s'y rattache encore; la philosophie grecque, la philosophie d'Aristote et celle de Platon, est au fond une philosophie païenne, et la philosophie moderne est essentiellement la fille d'une société chrétienne. Je fais donc profession de croire que les grandes vérités qu'a déjà développées, et que pourra développer encore la philosophie moderne sous les formes qui lui sont propres, sont si loin d'être opposées aux vérités que contient le christianisme, qu'au contraire, selon moi, toute vraie philosophie est en germe dans les mys-

tères chrétiens. Mais le christianisme est une religion, ce n'est point une philosophie. Or, Messieurs, je le répète, ou les lois de l'esprit humain devaient être suspendues, ou il fallait que sur la base même du christianisme s'élevât une philosophie qui, quel que fût le fond de ses principes, eût une parfaite indépendance, Le christianisme devait enfanter la philosophie; mais au moyen âge comme avant le moyen âge, la religion n'a enfanté la philosophie que dans la douleur. De là la révolution philosophique qui a commencé avec le seizième siècle, et qui embrasse le dix-septième et le dix-huitième. Pour bien comprendre cette révolution, il faut en avoir présentes les circonstances principales.

Messieurs, l'enseignement ecclésiastique du moyen âge fut d'abord, et devait être rare, irrégulier, et se ressentir de la barbarie des temps; peu à peu il s'étendit, s'affermit, se régularisa. Mais pour arriver à cette régularité qui seule pouvait maintenir et répandre avec l'unité de la foi la domination ecclésiastique, il fallait que l'enseignement théologique acquît une méthode, une forme fixe. Or, quelle forme pouvait prendre l'enseignement théologique du moyen âge? D'abord, Platon était peu connu; on ne possédait aucun de ses dialogues ; on n'en connaissait quelque chose que par quelques citations de Denis l'Aréopagite qui avaient passé dans Scot Érigène, et je ne crois pas qu'il y eut alors répandue en Europe une

phrase, une seule phrase complète bien authentique de Platon. On ne pouvait donc pas appliquer à l'enseignement théologique la forme d'une philosophie qui n'était pas connue; et si elle l'eut été elle n'eût pas été adoptée. En effet, qu'est-ce que la méthode platonicienne? ce n'est pas moins que la méthode d'induction. Socrate prétend que chacun sait même ce qu'il ne croit pas savoir ; il se charge de faire aller l'esprit du point où il est au point où il n'est pas encore, il le fait passer du connu à l'inconnu, du particulier au général, par la force d'une analogie qui n'est d'abord qu'une vraisemblance, puis qui devient une probabilité, et qui enfin se résout en certitude. L'art d'accoucher les esprits, n'est pas autre chose que l'induction. L'induction n'est pas une méthode nouvelle; ce n'est pas à Bacon qu'elle appartient; ce n'est pas même à Platon, c'est à l'esprit humain lui-même, dont Platon comme Bacon a été un des grands interprètes. Or, le propre de l'induction, c'est de remettre tout en problème, de bien examiner le point d'où elle part, la vérité, si petite fût-elle, qu'on lui accorde, afin d'en tirer la vérité qu'on ne lui accorde pas et que la première recèle. La méthode d'induction est essentiellement vivifiante; c'est au plus haut degré une méthode d'examen. Ajoutons que c'est bien plutôt une méthode de découverte qu'une méthode d'exposition, et qu'elle se prête assez peu à l'enseignement. L'autorité d'alors ne rejeta pas cette méthode, car elle ne la connaissait pas;

mais il est dans la nature de toute chose d'aspirer à la forme qui lui est propre, et la forme inductive n'était pas celle qui convenait à l'enseignement théologique du moyen âge. Or, Aristote était beaucoup plus connu que Platon : on ne connaissait point le véritable Aristote, l'auteur de l'histoire naturelle et de la métaphysique; mais on connaissait celui de l'Organum. Et qu'est-ce que l'Organum ? Un recueil de règles qui enseignent à tirer d'un principe quel qu'il soit ses conséquences, d'après un mode donné. L'objet de l'Organum est la régularité de la déduction. L'induction platonicienne engendre la dialectique; la déduction péripatéticienne engendre la logique proprement dite ; et le principe de toute logique est de ne pas disputer des principes. De plus, la logique est la forme la plus commode à l'enseignement : tout professeur y tend ; et même les derniers platoniciens, par cela seul qu'ils étaient professeurs, ont dû employer et ont employé en effet la déduction péripatéticienne. C'était là précisément la forme qu'il fallait à l'enseignement théologique du moyen âge. Aussi, la forme péripatéticienne, qui commence à être appliquée à l'enseignement religieux vers le douzième siècle, a-t-elle régné pendant quatre siècles entiers. C'est la scolastique, Messieurs. Je suis loin de mépriser la scolastique ; j'en fais même grand cas, à l'exemple de Leibnitz, qui disait y avoir trouvé de l'or. Il est impossible d'avoir plus d'es-

prit que les scholastiques, de déployer plus de finesse, plus d'habileté, plus de ressources dans l'argumentation, plus de cette analyse ingénieuse qui divise et subdivise, plus de cette synthèse puissante qui classe et ordonne. Peu de noms méritent d'être prononcés avec plus de respect que celui de l'ange de l'école, de ce saint Thomas-d'Acquin, dont l'ouvrage, la célèbre Somme, est pour la forme un des chefs-d'œuvre de l'esprit humain. Mais, Messieurs, quel est le caractère de ce chef-d'œuvre et des autres ouvrages qu'a produits la scolastique ? Quel est le caractère de la scolastique en elle-même ? D'être renfermée dans un cercle, de se mouvoir, il est vrai, de s'agiter même dans ce cercle, mais sans pouvoir le dépasser. L'autorité vous imposait les principes et elle surveillait les conséquences, sauf à vous à aller comme vous vouliez du principe à la conséquence. Telle est la scolastique. Or, ce n'était pas là assurément la vraie représentation du second moment nécessaire de la pensée, savoir, la réflexion libre ; et si ce moment de la pensée était vraiment nécessaire, il devait avoir tôt ou tard sa représentation dans notre moderne Europe. La scolastique avait été, comme les initiations païennes, un compromis utile entre le principe d'autorité et la forme philosophique ; elle avait été d'abord une satisfaction accordée à l'esprit de réflexion ; puis elle lui était devenue une barrière ; il fallait donc qu'à la scolastique succé-

dât une philosophie indépendante. Elle commence avec le seizième siècle, grandit avec le dix-septième, et triomphe avec le dix-huitième. Le seizième siècle est le commencement de la révolution philosophique, faible à la fois, ardente et aveugle, comme tout ce qui commence ; le dix-septième l'asseoit et la régularise, le dix-huitième la généralise et la répand. Telles sont les trois périodes de la révolution qui a enfanté la philosophie moderne. Nous allons les parcourir rapidement.

Jugez bien, Messieurs, la position de l'esprit nouveau, au seizième siècle. Au fond, c'était un esprit d'indépendance; par conséquent il avait pour adversaire l'esprit opposé, le principe de l'autorité: et entendez-moi bien, je parle du principe de l'autorité, non dans les matières de la foi et dans le domaine de la théologie, où l'autorité a sa place légitime, mais dans le domaine de la philosophie où doit régner la libre réflexion. L'autorité et la liberté, tels sont les deux véritables adversaires qui entrent en lutte au seizième siècle; mais entre ces deux adversaires se trouvait le péripatétisme. Le péripatétisme était la forme du principe de l'autorité, et le principe de liberté ne pouvait aller au principe de l'autorité qu'à travers le péripatétisme. Voilà pourquoi au seizième siècle tous les coups tombent sur le péripatétisme et la scolastique. C'est un fait incontestable qui sort de l'histoire entière du seizième siè-

cle, que tous les penseurs distingués de ce siècle ont été anti-péripatétitiens et plus ou moins platoniciens. Le platonisme, qu'on veut aujourd'hui nous donner comme une philosophie rétrograde, a été l'instrument des réformateurs de la philosophie au seizième siècle. Je l'ai dit : toute révolution naissante est nécessairement faible, et elle augmente encore cette faiblesse par son ardeur inconsidérée, sa fougue, ses excès. Il ne faut donc pas s'attendre à ce que tout ait été pur dans la révolution philosophique du seizième siècle. Il semble que l'esprit humain avait alors des représailles à exercer, que la révolte était pour lui comme un essai de ses forces, et qu'il ne se croyait sûr de son indépendance que quand il l'avait poussée jusqu'à l'extravagance. Ce n'est pas seulement Platon que l'esprit nouveau oppose à Aristote; certes les deux adversaires se fussent bien valu; non, Messieurs, contre Aristote il demande au hasard des armes à tous les anciens systèmes de la philosophie grecque, que les Grecs chassés de Constantinople commençaient à ressusciter en Europe; ainsi parmi les réformateurs, l'un embrasse l'épicuréisme, l'autre un pythagorisme extravagant, la plupart un platonisme sans critique. Trois hommes me paraissent représenter en bien comme en mal la révolution philosophique du seizième siècle. Certes, on m'accusera peu d'épicuréisme, et je ne viens pas défendre les opinions de Vanini. Je suppose même qu'avec un peu d'in-

dulgence, on ne m'accusera point, sans que j'en sois bien sûr toutefois, de pythagorisme ; je ne suis donc pas un partisan de Jordano Bruno. Enfin, quoique bon platonicien, je suis un admirateur déclaré d'Aristote; et comme la scolastique est aujourd'hui abattue, je comprends encore, mais je ne partage guère la mauvaise humeur anti-péripateticienne de Ramus. Cependant, il faut le dire, ces trois hommes, dans différentes parties de l'Europe, ont été les pères, les promoteurs courageux et malheureux de la révolution philosophique. Vous savez quel a été leur sort. Ramus, c'est-à-dire Pierre La Ramée, a été massacré dans la nuit de la Saint-Barthélemy; Vanini a été brûlé à Avignon; Bruno, à Rome. Encore une fois, je ne défends pas leurs opinions; je blâme leurs excès ; mais leur cause est celle de l'indépendance philosophique ; j'ajoute qu'ils sont très bien morts. Vous savez les dernières paroles de Bruno : « Le jugement que vous venez de porter vous trou» ble plus qu'il ne me trouble moi-même. » Quant à Vanini, il essaya d'abord de se défendre ; on l'accusait d'être athée. Etait-ce à tort ? était-ce à raison ? je ne sais ; car j'avoue que je n'ai jamais lu Vanini : ainsi je suis de la plus parfaite impartialité sur ses doctrines. Mais ses ennemis, et, Messieurs, les victimes n'ont d'abord pour historiens que leurs ennemis, ses ennemis mêmes ont rapporté plusieurs passages de sa défense, qui se trouvent dans toutes les biographies, et

qui ne semblent pas d'un athée. L'avocat général qui l'accusait d'athéisme croyait devoir lui donner en même temps une leçon de théodicée, et l'accablait sous des preuves de l'existence de Dieu qui passait alors pour rigoureuses; car tout siècle a ses preuves, son évidence, sa rigueur conventionnelle. Par parenthèse, ces preuves contenaient d'anciens paradoxes qui étaient devenus des préjugés, et M. l'avocat général d'Avignon ne se doutait guère que le même Aristote, au nom duquel il portait la parole, avait aussi dans son temps été accusé d'athéisme. Las de cette polémique scolastique, hérissée de formules péripatéticiennes, Vanini se baissa, prit un brin de paille et dit : « Si je n'a-
» vais d'autres raisons de croire à l'existence de
» Dieu que celles que vous me donnez, je méri-
» terais peut-être l'accusation que vous portez
» contre moi ; mais voici un brin de paille,
» ce brin de paille ne s'est pas fait lui-même, donc
» Dieu existe » Il fut brûlé.

Le seizième siècle, Messieurs, a été à la révolution philosophique ce que le quinzième a été à la réforme religieuse ; un siècle de préparations nécessaires, mais infructueuses : Vanini et Bruno sont comme les hussites de la philosophie. Le mouvement philosophique du seizième siècle n'avait été qu'une attaque aveugle contre le principe de l'autorité sous la forme de la scolastique ; et le seizième siècle avait succombé. Le dix-septième

siècle renouvela la lutte, mais il la régularisa; et grace au progrès des temps et des choses, il l'emporta, et détruisit si bien la scolastique que depuis il n'en a plus été question.

Les deux hommes qui sont à la tête de ce second mouvement régulier de la révolution philosophique sont Bacon et Descartes. Il ne faut pas s'arrêter à la différence de leurs systèmes, ni même à la différence de leurs méthodes : il ne s'agit ici que de la guerre qu'ils ont faite l'un et l'autre à la scolastique, et de leur commun appel à l'esprit d'indépendance. Or, sous ce rapport, il y a unité parfaite entre Bacon et Descartes. Mais Bacon ne jetta pas d'abord un grand éclat en Europe; sa gloire et son influence ne sortirent pas de l'Angleterre. D'ailleurs Bacon ne fit aucune découverte positive qui sollicitât l'attention des savans : il ne fit guère que mettre en règles, admirables de grandeur et de concision, la pratique de Galilée. C'est un siècle plus tard que le nom et les écrits de Bacon sont devenus européens. Le véritable héros philosophique du dix-septième siècle, c'est notre Descartes. Descartes renouvela la lutte du seizième siècle; il y porta, avec une fermeté inébranlable, une sagesse et un bon sens qui préservèrent la nouvelle philosophie de cette apparence d'extravagance, qui avait décrié toutes les tentatives désordonnées et irrégulières du seizième siècle. Ensuite, Vanini, Ramus et Bruno, encore bien moins que Bacon,

n'avaient fait aucune découverte qui eût été de quelque utilité à l'humanité et qui eût pris rang dans la science: mais Descartes était incontestablement le premier géomètre de son siècle, et c'était un très grand physicien ; même devant Galilée. De là, entre autres causes, l'éclat de sa philosophie et de sa méthode, qu'autorisaient merveilleusement les grands et certains résultats sur lesquels elles s'appuyaient. Mais ce qui est bien au dessus de sa philosophie, au dessus même da sa méthode, c'est le caractère même de sa méthode et de sa philosophie, savoir : une indépendance sans bornes. Descartes, Messieurs, revendiqua l'indépendance de la philosophie avec une audace qui est assez célèbre, et dont j'ai parlé plus d'une fois ; je veux aujourd'hui vous entretenir d'une autre qualité de Descartes qui est un peu moins célèbre, je veux dire sa prudence. Descartes comprit que la révolution naissante du seizième siècle, qu'il continuait, avait échoué, d'abord par le défaut de génie et de bon sens de ceux qui la soutenaient, et puis, parce que, dans leur zèle aveugle, les novateurs avaient mêlé à la question de l'indépendance philosophique beaucoup de questions étrangères, et par là avaient soulevé des orages qui les avaient accablés. Descartes joignait beaucoup d'esprit à beaucoup de génie; il avait été homme du monde ; il connaissait son siècle et les hommes de ce siècle ; il comprit donc la nécessité d'une parfaite sagesse et

d'une grande circonspection : lisez ses lettres, il recommande à tous ses amis, à tous ses élèves la modération et la prudence. Lui-même, après que son premier et immortel ouvrage écrit en français, *de la Méthode*, eut produit un immense effet, et de toutes parts éveillé, avec la curiosité, la malveillance et des scrupules puissans, sagement il dédia ses *Méditations* à la Sorbonne. Voulez-vous une autre preuve très forte et assez peu connue de la prudence de Descartes ? Il était, comme vous savez, contemporain de Galilée ; il en faisait le plus grand cas, à cela près qu'il ne le trouvait pas assez géomètre. Il pensait comme Galilée sur le mouvement de la terre ; il croyait même l'avoir démontré péremptoirement ; mais à la nouvelle de la condamnation de Galilée, il n'hésita pas à supprimer cette opinion et l'ouvrage entier qui la contenait. C'est ainsi que Descartes échappa aux persécutions ; mais, avec toute sa prudence, il n'échappa pas aux tracasseries. Après avoir beaucoup couru le monde, et étudié les hommes en mille occasions, sur les champs de bataille et dans les cours, il avait conclu de toutes ses expériences qu'il faut vivre solitaire : il s'était fait ermite en Hollande. Eh bien! là même il trouva des tracasseries ; et de quelle part ? de la part des protestans, de la part d'un théologien protestant qui faisait de la liberté contre Rome et de la tyrannie envers la philosophie.

Qu'était-ce, Messieurs, qu'en finir avec le moyen âge en philosophie ? C'était détruire, en matière philosophique, le principe de l'autorité et resserrer la théologie dans son domaine propre. Or ce n'était pas là une œuvre simple et facile ; c'était une œuvre laborieuse et compliquée, mêlée de mal comme de bien. On ne revendique guère l'indépendance sans entrer quelque peu dans la révolte ; sans doute on ne sort bien de la servitude que par la vertu ; mais on en sort aussi par la licence ; il y a donc eu dans la philosophie du dix-huitième siècle beaucoup de licence, je le sais ; mais je viens protester, au nom du dernier siècle, contre un préjugé que l'on voudrait accréditer, savoir, qu'il n'y a eu que licence dans la philosophie de ce siècle. Rien de plus faux. Non, Messieurs, il n'est pas vrai que les d'Holbach et les Lamétrie soient les seuls philosophes du dix-huitième siècle. Ils ont fait quelque bruit dans les salons ; mais qu'ont-ils laissé dans la science ? A peine si l'histoire de la philosophie prend connaissance de leurs personnes et de leurs noms. Il s'agissait de renfermer l'autorité religieuse dans les limites de la théologie ; et il ont attaqué et la théologie, et la religion, et toute autorité légitime. Ce sont des fous, je l'accorde ; et même d'assez mauvais fous ; mais en philosophie comme en politique, je renvoie les crimes et la folie à qui de droit. Que l'oubli ou le mépris soit le partage des hommes qui ont déshonoré, par leurs excès,

la noble cause de l'indépendance philosophique; mais il ne faut pas dire, il ne faut pas croire que ces hommes soient les seuls philosophes du dix-huitième siècle. A côté de quelques noms décriés, comptez les noms respectables que présente le dix-huitième siècle en philosophie! En France, en face de d'Holbach et de Lamétrie, n'avez-vous pas Rousseau et Turgot? Y a-t-il eu des hommes plus irréprochables, plus éloignés de toute exagération que les dignes professeurs qui se sont succédé pendant trois quarts de siècle dans les chaires de Saint-André, de Glascow, d'Edimbourg? Connaissez-vous des esprits mieux faits, de plus nobles caractères qu'un Fergusson, un Smith, un Reid, un Dugald-Stewart? Aussi haut que l'on remonte, où trouver un homme plus pur, plus chaste dans sa vie comme dans ses pensées, une vertu plus accomplie, un esprit plus solide, une tête à la fois plus saine et plus vaste que l'illustre philosophe de Kœnigsberg? Nous donnera-t-on la philosophie écossaise et la philosophie de Kant comme des philosophies immorales et impies? et cependant ne sont-elles pas du dix-huitième siècle? Un caractère profondément libéral ne les anime-t-il pas?

Concluons, Messieurs, que tous les philosophes du dix-huitième siècle ont mis la main dans la révolution de l'indépendance philosophique que le dix-huitième siècle a généralisée, répandue, consommée. Ce siècle s'est appelé le siècle de la

philosophie, et après tout la postérité ratifiera ce titre; car c'est un fait incontestable que c'est du dix-huitième siècle que date l'avènement de la philosophie dans le monde sous son nom propre, avec les caractères qui lui appartiennent, tandis qu'auparavant elle était réduite à se cacher sous le manteau de la théologie, ou de quelque autres science, et n'osait pas se montrer à visage découvert. C'est dans le dix-huitième siècle que la philosophie a acquis un état public, pour ainsi dire, qu'elle est devenue une chose constituée, qui a ses droits et ses titres incontestés : tel est le legs sacré que le dix-huitième siècle a fait au dix-neuvième.

Aujourd'hui, Messieurs, les révolutions qui ont rempli les trois derniers siècles, et qui dans leurs féconds orages ont enfanté les sciences, les mœurs, les lois, la philosophie, la civilisation de l'Europe moderne, ces révolutions sont accomplies; leur œuvre est consommée. La cause de l'indépendance, en tous genres, et entre autres la cause de l'indépendance philosophique, est gagnée. Tout se rasseoit dans l'ordre légitime, tout rentre et doit rentrer dans ses limites naturelles. D'une part, la religion reprend sur les ames son bienfaisant empire; elle fortifie son autorité sainte, en la resserrant dans les matières de la foi et dans la théologie proprement dite; et elle se contente de fournir à la vraie philosophie des inspirations fécondes. D'un autre côté, la philosophie du dix-neuvième siècle n'est plus cette

esclave révoltée qui, par ses excès même, attestait sa longue servitude, c'est une noble affranchie à laquelle sied bien le langage calme et modéré de la liberté. Encore révolutionnaire, parce qu'elle était encore inquiète, la philosophie du dix-huitième siècle, tout occupée du combat, songeait plus à vaincre qu'à bien user de la victoire. La philosophie du dix-neuvième est une puissance victorieuse et légitime, qui doit s'épurer et s'organiser. Je serais heureux, Messieurs, que ces leçons, en maintenant toujours avec une fermeté respectueuse mais inébranlable l'indépendance de la philosophie française, pussent contribuer à lui imprimer cette direction pacifique, la seule qui convienne à ses destinées, et qui s'accorde avec l'esprit général de notre époque : ce serait le plus cher succès de tous mes efforts.

Troisième Leçon.

SOMMAIRE.

Sujet de cette leçon : Méthode de la philosophie du dix-huitième siècle. — De la méthode en général. Analyse et synthèse. Leurs rapports. — Histoire. Orient. —Grèce. —Scolastique. — Philosophie moderne. Bacon et Descartes. — Dix-septième siècle. Début de la méthode — Dix-huitième siècle. Triomphe de la méthode dans son principe, savoir : l'analyse. — Le dix-huitième siècle : 1° La généralise et l'élève à toute sa rigueur. Résultat : pas une hypothèse au dix-huitième siècle. — 2° La répand partout. Condillac. Reid. Kant. Même méthode. 3° En fait une puissance. Méthode chimique. — Le bien. Le mal. —Conclusion : Différence de la position du dix-huitième siècle et du dix-neuvième.

Messieurs,

J'ai dû commencer par mettre sous vos yeux

le dix-huitième siècle avec tous ses élémens essentiels, et vous faire saisir son caractère le plus général. De là, j'ai pu déduire le caractère général de la philosophie du dix-huitième siècle ; et comme d'abord le dix-huitième siècle ne nous avait paru autre chose que la dernière lutte de l'esprit nouveau, c'est-à-dire de l'esprit de la liberté contre l'esprit du moyen âge, en arrivant à la philosophie du dix-huitième siècle, nous avons reconnu qu'elle n'est pas non plus autre chose que la victoire définitive de l'esprit de liberté sur le principe de l'autorité qui constituait la philosophie du moyen âge. La plus haute indépendance de la raison humaine, tel est donc le caractère général de la philosophie du dix-huitième siècle, telle est l'unité de cette philosophie. Maintenant, il s'agirait de descendre de cette unité à la variété qu'elle contient, aux écoles et aux systèmes qu'embrasse le dix-huitième siècle. Mais avant d'entrer dans cette recherche, il en est une autre encore, il est un point intermédiaire sur lequel je dois appeler votre attention.

On ne connaît bien un ensemble de systèmes, ou un système particulier, qu'après l'avoir étudié sous trois rapports différens, après l'avoir soumis à trois épreuves. Ce qu'il faut avant tout demander à un système, c'est son caractère général, s'il est ou s'il n'est pas un système philosophique, à savoir, s'il appartient ou s'il n'appartient pas à la libre réflexion qui, pouvant le rejeter ou l'admet-

tre, l'a admis par ce seul motif qu'il lui a plu de l'admettre, sur la foi de la vérité qui était ou qui paraissait en lui, et par la seule autorité de la raison. Voilà d'abord ce qu'il faut demander à un système; c'est aussi ce que nous avons demandé à la philosophie du dix-huitième siècle : nous avons commencé par rechercher le caractère général de cette philosophie. Enfin, il est trop clair qu'on ne connaît pas un système si on ne connaît pas les solutions spéciales que ce système présente des problèmes philosophiques, si on ne connaît pas les différentes parties dont il se compose, si on ne connaît pas sa logique, sa métaphysique, sa morale, etc. ; c'est là la matière même de toute histoire de la philosophie, et ce sera celle de ce cours sur la philosophie du dix-huitième siècle. Mais, Messieurs, s'il importe de connaître les solutions des problèmes philosophiques qu'un système présente, il n'importe pas moins de savoir comment et par quelle route l'auteur de ce système est arrivé à ces solutions, quelle direction ont dû prendre ses pensées pour le conduire à ces résultats, et non pas à d'autres. En un mot autre chose est le caractère général d'un système, autre chose est sa méthode. En effet, l'esprit général d'une époque étant le même, l'indépendance philosophique étant la même, et précisément parce que l'indépendance est la même, il suit que les méthodes doivent ou peuvent être différentes. D'ailleurs, qu'est-ce qu'un système? Une méthode

en définitive, une méthode en action, une méthode appliquée, développée. On peut toujours, étant donné un système, remonter à la méthode qui a dû y conduire ; ou, une méthode étant donnée prédire le système qui sortira de son application rigoureuse. Le vrai secret d'un système est dans sa méthode. Mettez une méthode dans le monde ; vous y mettez un système que l'avenir se chargera de développer. Entre un système et sa méthode, il y a presque la relation de l'effet à la cause : c'est donc à cette cause qu'il faut s'élever pour dominer tout le système. Voilà pourquoi, après vous avoir exposé le caractère général de la philosophie du dix-huitième siècle, et avant d'entrer dans l'examen des divers systèmes qu'elle renferme, il est nécessaire de reconnaître la méthode ou les méthodes qu'il a employées, et qui sont les principes mêmes, des systèmes que nous aurons à examiner un jour. La méthode philosophique qui a régné au dix-huitième siècle, tel sera donc et doit être le sujet de cette leçon.

Qu'est-ce que la méthode philosophique du dix-huitième siècle ? Quels sont les rapports de cette méthode à celle du siècle précédent ? en quoi lui ressemble-t-elle, en quoi en diffère-t-elle ? Messieurs, elle lui ressemble en ce qu'elle la continue, elle en diffère en ce qu'elle l'a développe sur une plus grande échelle. Maintenant, quelle est cette méthode qui remplit et mesure de ses progrès le dix-septième et le dix huitième siècle,

c'est-à-dire toute la philosophie moderne? Vient-elle de la philosophie moderne, ou lui est-elle antérieure ? N'a-t-elle pas ses précédens dans les annales de la philosophie ? N'a-t-elle pas des racines profondes dans la nature même de la philosophie ? N'est-elle pas née avec elle, ne s'est-elle pas développée avec elle, ne l'a-t-elle pas accompagnée dans toutes ses vicissitudes, et n'a-t-elle pas perpétuellement participé de sa marche, de ses progrès, de son perfectionnement ? C'est là ce qu'il s'agit de reconnaître. Ainsi, vous le voyez, comme la seconde leçon n'était qu'une contre-épreuve de la première, de même cette troisième leçon ne sera qu'un développement de la seconde: même caractère, même marche, même conclusion.

Nous avons distingué, dans le développement nécessaire de la pensée, deux momens, deux modes essentiels, deux formes fondamentales : la spontanéité et la réflexion. Suivons et développons cette distinction féconde.

Toutes nos facultés entrent d'abord en action spontanément, par la vertu qui est en elles, et non par notre volonté propre ; or le caractère de leur exercice primitif et spontané est que toutes s'exercent simultanément. Il ne faut pas croire, on en est peu tenté d'ailleurs, que la raison prenne l'initiative, et atteigne seule et abstractivement le vrai, le juste, le beau en soi. Non ; la sensibilité accompagne la raison et introduit dans l'âme avec

les sensations les formes mêmes du monde extérieur. Bientôt l'imagination se met de la partie, prolonge, et même vivifie encore ce tableau par la puissance qui lui est propre ; le cœur aussi entre en jeu, ajoute au tableau primitif de nouveaux traits et un caractère moral qui le modifie et en nuance l'aspect. Tout cela se fait en même temps, ou à peu près en même temps. Mais, si tout se passe d'abord simultanément et sans la participation de notre volonté, rien ne se fait à notre insu ; et l'action simultanée de toutes nos facultés aboutit à un fait complexe, savoir : la conscience. Messieurs, nous ne sentons pas seulement, mais nous savons que nous sentons ; nous n'agissons pas seulement, mais nous savons que nous agissons ; nous ne pensons pas seulement, mais nous savons que nous pensons ; jusque-là penser sans savoir qu'on pense, c'est comme si on ne pensait pas et que la qualité propre, l'attribut fondamental de la pensée est d'avoir connaissance d'elle-même. La conscience est cette lumière intérieure qui éclaire tout ce qui se passe dans l'âme ; la conscience est l'accompagnement de toutes nos facultés, et pour ainsi dire leur redoublement sur elles-mêmes. D'où il suit que tout ce qui est vrai de l'exercice primitif de nos facultés, est vrai de la conscience, puisque la conscience n'est pas autre chose que le contre-coup de l'action de toutes ces facultés : or, comme toutes nos facultés sont simultanées dans leur exercice, leur

résultat est nécessairement complexe; donc il est confus, donc le caractère de la conscience est d'être confuse. Telle est l'enfance de l'individu, telle est celle des peuples. Cette enfance est souvent bien longue, mais n'oubliez pas qu'elle est riche; n'oubliez pas que toutes les idées essentielles que l'homme peut avoir, il les possède dès le premier jour, car dès le premier jour toutes nos facultés se développent. Toutes les vérités sont dans les conceptions primitives, seulement elles y sont sous la forme de sentimens et d'images. Quand je dis que toutes nos facultés sont dans le premier développement de l'intelligence, je me trompe, Messieurs; j'en oublie une qui pourtant est la plus élevée de toutes, ou du moins qui est la plus inhérente à la personnalité humaine, j'entends la réflexion dont le caractère propre est la liberté. La réflexion ne crée rien, et ne peut rien créer; tout préexiste à la réflexion dans la conscience, mais tout y préexiste confusément et obscurément; c'est l'œuvre de la réflexion, en s'ajoutant à la conscience, d'éclaircir ce qui était obscur, de développer ce qui était enveloppé. La réflexion est à la conscience ce que le miscroscope et le télescope sont à la simple vue; ni l'un ni l'autre de ces instrumens ne fait et ne change les objets; mais en les examinant sous toutes leurs faces, en les pénétrant dans leurs profondeurs, ils les éclairent, et nous découvrent leurs caractères et leurs lois. Il en est de même de la réfle-

xion. La réflexion peut n'avoir d'autre but, en s'appliquant à la conscience, que d'en éclairer assez le tableau pour détruire ou pour affaiblir les illusions que pourraient nous causer et les erreurs où pourraient nous entraîner les images et les formes qui, dans la conscience, sont toujours mêlées à la vérité : elle peut ne se proposer pour résultat qu'une certaine sagesse pratique. Mais quand la réflexion trouve assez d'intérêt dans le spectacle de la conscience, pour s'y attacher comme simple spectacle, quand elle se propose de l'étudier régulièrement, de se rendre compte sucessivement de tous les phénomènes qu'elle contient pour en recomposer un tableau nouveau, aussi complet que le tableau primitif de la conscience, mais éclatant de lumière; alors la réflexion c'est la philosophie. La philosophie, nous l'avons vu l'année dernière, n'est pas autre chose que la réflexion en grand, la réflexion en elle-même et pour elle-même, sans autre dessein que celui de connaître.

Telle est, Messieurs, l'origine et la nature de la philosophie. Or, quels sont les instrumens nécessaires de la philosophie ? Quelle route prend-elle pour arriver à son but, c'est-à-dire, pour parler grec, quelle est la méthode de la philosophie ? La nature de la méthode de la philosophie est dans celle de la philosophie elle-même. La philosophie, c'est la réflexion. Maintenant, comment réfléchit-on ? Quelle est la condition de la réflexion ? Quel est le but de la réflexion ? Quelle

est la matière de la réflexion ? La matière de la réflexion est cette totalité primitive, obscure et confuse, qui est la conscience primitive. Et quel est le but de la réflexion ? c'est de substituer à la totalité primitive, obscure et confuse une totalité nouvelle aussi étendue que la première, et plus lucide. Or d'où vient cette obscurité ? de la confusion ; et d'où vient la confusion ? de la simultanéité de toutes les parties du tableau. Donc, pour opérer la clarté et la lumière, il faut substituer la division à la simultanéité, il faut décomposer ce qui est complexe. Décomposer, en grec, se dit analyser; l'analyse est donc la condition de la méthode. La réflexion analyse, mais pourquoi ? pour mieux voir, pour mieux voir ce qui est, pour bien observer; l'analyse se résout donc dans l'observation. Mais le propre des phénomènes dont se compose la conscience est de s'arrêter et de cesser, aussitôt que la réflexion, l'analyse, l'observation s'y appliquent. Ainsi le précepte d'observer est bon ; mais n'observe pas qui veut long-temps et à son aise, des phénomènes aussi fugitifs, aussi instantanés que ceux de la conscience, des sentimens, des images, des idées qui s'évanouissent et qui meurent sous l'œil même qui les observe. Observer ne suffit donc pas ; il faut expérimenter. La réflexion est une puissance volontaire et libre ; il faut qu'elle reproduise autant qu'il est en elle ces mêmes phénomènes que le jeu spontané de nos facultés amène dans la conscience et qui disparais-

sent si rapidement. Et quelquefois la réflexion le peut; mais quelquefois aussi la puissance de reproduction de la rèflexion ne s'étend pas jusqu'à certains phénomènes; alors c'est à la réflexion à rechercher les circonstances dans lesquelles se sont passés ces phénomènes, à s'y replacer habilement, et à faire revivre ainsi ces phénomènes pour les observer encore. A-t-elle observé un phénomène dans une circonstance; il faut qu'elle varie la circonstance, afin de revoir ce phénomène sous de nouvelles faces, jusqu'à ce qu'enfin, d'observations en observations, et d'expériences en expériences, elle soit arrivée à connaître le phénomène en question, sous toutes ses faces, par tous ses côtés. Voilà donc une portion du tableau primitif connue; mais il reste encore beaucoup d'autres parties à connaître et à étudier de la même manière.

Supposez que vous les ayez ainsi toutes étudiées et connues; tous les élémens de la conscience sont connus, mais il reste à connaître les rapports de tous ces élémens, le lien de toutes les parties du tableau; car c'est ce lien des parties qui constitue le tout. Donc, ou la réflexion consent à rester en route et à ignorer la totalité primitive, ou, après avoir reconnu les diverses parties de cette totalité, elle arrive à rechercher les rapports qui les lient entre elles; et de ces rapports coordonnés, elle reconstruit la totalité primitive. Rapports, totalité, unité, voilà ce que

doit maintenant chercher la réflexion ; et la recomposition du tout doit suivre sa décomposition, si la réflexion veut comprendre le tout, et non pas seulement quelques unes de ses parties. Or, comme décomposition se dit en grec analyse, récollection et recomposition des parties se dit en grec synthèse.

Voyez si l'une et l'autre de ces deux opérations ne sont pas nécessaires pour constituer la méthode, c'est-à-dire pour aller au but de la réflexion et de la philosophie. Encore une fois, ce but, c'est de substituer à un tout obscur un tout parfaitement clair : il faut donc décomposer le tout primitif, c'est l'œuvre de l'analyse ; et il faut le recomposer, c'est l'œuvre de la synthèse, Ainsi, ou la philosophie se résigne à connaître partiellement, et alors elle se borne à l'analyse, ou elle veut connaître autant qu'elle peut connaître, et alors elle joint la synthèse à l'analyse. Ce sont là les deux opérations vitales de la méthode; elles sont réelles toutes deux; elles se succèdent l'une à l'autre; elles sont nécessaires l'une à l'autre; elles sont la condition réciproque de la connaissance totale. Il ne peut y avoir une troisième opération; mais l'une ou l'autre des deux manquant, le but est manqué. Quant à leur valeur relative, il est clair que la synthèse ne vaut que ce que vaut l'analyse. Car comment connaître les rapports et l'ensemble de phénomènes que l'on n'a pas étudiés isolément ? On est réduit alors à les

supposer, et toute synthèse qui n'a pas débuté par une analyse complète, aboutit à un résultat qu'en grec encore on appelle hypothèse; au lieu que si la synthèse a été précédée d'une suffisante analyse, la synthèse fondée sur l'analyse conduit à un résultat qu'en grec, Messieurs, on appelle système. La légitimité de toute synthèse est en raison directe de celle de l'analyse; tout système qui n'est qu'une hypothèse est un système vain; toute synthèse qui n'a pas été précédée par l'analyse est une pure imagination; mais en même temps, toute analyse qui n'aspire pas à une synthèse qui lui soit égale et adéquate est une analyse qui reste en route. D'une part, synthèse sans analyse, science fausse; de l'autre part, analyse sans synthèse, science incomplète. Mieux vaut cent fois une science incomplète qu'une science fausse; mais ni une science fausse, ni une science incomplète ne sont encore l'idéal de la science. L'idéal de la science, l'idéal de la philosophie ne peut être réalisé que par une méthode qui renferme les deux procédés que nous avons décrits, liés ensemble et comme les deux parties d'un même tout, savoir: l'analyse et la synthèse.

Ces deux opérations sont nécessaires l'une à l'autre; mais si on pouvait distinguer dans ce qui est également essentiel, ce serait à l'analyse qu'il faudrait donner la plus haute importance. Car enfin, Messieurs, toute analyse un jour ou un autre trouvera bien sa synthèse; tandis que si pré-

maturément vous débutez par la synthèse, tout est perdu, il n'y a pas d'issue, et vous ne pouvez revenir à l'analyse qu'en détruisant tout votre travail précédent, et cette brillante synthèse dont les séductions vous avaient donné le change sur ses difficultés et ses inconvéniens. Aussi qu'est-ce que l'histoire de la philosophie ? pas autre chose que l'histoire de la méthode philosophiqe; car la philosophie est ce que la méthode philosophique la fait être; mais comme des deux opérations de la méthode la fondamentale est l'analyse, et la secondaire est la synthèse, l'histoire de la méthode, c'est-à-dire de la philosophie, est l'histoire même de l'analyse, que suit pas à pas la synthèse, légitime ou illégitime, sage et réelle ou extravagante et hypothétique, selon ce que la fait l'analyse.

Suivons rapidement, Messieurs, l'histoire de la méthode philosophique jusqu'au dix-huitième siècle, pour savoir dans quel état le dix-huitième siècle a trouvé cette méthode, et ce qu'il en a fait.

L'analyse d'abord, puis la synthèse ; tels sont les deux procédés de toute méthode, c'est-à-dire de toute réflexion, c'est-à-dire encore de toute philosophie. Par conséquent, Messieurs, partout où il y a de la philosophie il y a de la réflexion ; par conséquent une méthode réflexive, par conséquent de l'analyse, est évidemment aussi de la synthèse, dans tel ou tel degré, dans telle ou telle relation. Dès le premier jour de la réflexion a com-

mencé la philosophie ; de ce jour-là aussi a commencé la méthode, une application telle quelle de l'analyse, et une application telle quelle de la synthèse.

L'Orient est sans doute le pays de la spontanéité et de la théologie, mais il n'a pas manqué de réflexion et de philosophie ; il n'a donc pas tout-à-fait manqué de méthode. Je vous parlais dernièrement de la philosophie Sankhya, dont le premier précepte, ou plutôt dont le principe fondamental est le rejet de l'autorité théologique des Védas. Cette même philosophie Sankhia contient, selon Colebrooke, des facultés humaines et de leurs opérations une exposition qui sans doute est bien loin d'être parfaite, mais qui montre déjà un développement régulier de la réflexion et de l'analyse. La chose est plus évidente encore dans une des philosophies de l'Inde qu'on appelle la philosophie Niaya, laquelle n'est pas moins qu'une logique moderne où se trouvent soumises à une décomposition et à une analyse ingénieuse et pénétrante les différentes lois qui président au raisonnement. La doctrine Niaya est, dans les annales de la philosophie, la préparation, l'antécédent de la logique d'Aristote. Mais, si dans l'Orient était déjà l'analyse, c'était l'analyse naissante, et l'analyse naissante était faible comme tout ce qui commence; et encore, comme tout ce qui commence, elle devait être téméraire, et bientôt se résoudre en une synthèse vaste et brillante, mais hypothé-

tique. Ce qui domine dans le monde de l'Orient, c'est l'unité. L'Orient ne décompose guère ; tout y est et tout y reste dans tout, comme au premier jour de la création et de la pensée, et la philosophie orientale est éminemment synthétique.

A prendre les choses en grand, la Grèce est le parfait contraste de l'Orient. Si l'Orient est le pays de l'unité, la Grèce est celui de la diversité. L'Orient est immobile, la Grèce est pleine de mouvement et de vie et passe par mille vicissitudes ; l'Orient est le siége du despotisme, image de l'unité absolue dans la société ; la Grèce, au contraire, réfléchit dans ses lois et dans sa société l'idée même de la variété, elle est démocratique. L'Orient sépare, il est vrai, la philosophie de la théologie ; mais en général la philosophie orientale présente un aspect plus ou moins théologique. En Grèce, d'assez bonne heure, la division s'opère, et du sein de la théologie sort péniblement mais rapidement une philosophie indépendante. De même, en fait de méthode, on peut dire qu'en grand la philosophie grecque, dans son contraste avec celle de l'Orient, est essentiellement analytique. Mais le monde grec, qui embrasse le monde ancien tout entier, est vaste, et la philosophie grecque a des époques bien différentes. Sans parler de son enfance et de l'époque où la philosophie, bien jeune encore, à peine après avoir fait quelques observations superficielles,

se perd d'un côté dans une synthèse empirique, de l'autre dans une synthèse idéaliste, depuis Socrate, et avec Socrate, commence dans la philosophie grecque un mouvement régulier qu'on peut diviser en deux parties, dont la première appartient plus spécialement à l'analyse et la seconde à la synthèse. Depuis Socrate jusqu'aux Néoplatoniciens, ce qui domine dans la philosophie grecque est l'analyse ; dans l'école d'Alexandrie, ce qui domine est la synthèse.

C'est Socrate qui a mis l'analyse dans la philosophie grecque, mais sans en bannir entièrement la synthèse ; car la synthèse est en germe dans l'induction, mais l'analyse et l'observation intérieure sont déjà, plus ou moins développées. Socrate avait pour habitude de prendre telle ou telle hypothèse que lui léguaient les écoles antérieures de la philosophie grecque, ou l'école ionienne ou l'école pythagoricienne ; il avait l'air de l'accepter d'abord, séduit par l'apparente vérité que présente toujours la synthèse ; puis il décomposait cette hypothèse, et en la décomposant il la réduisait en poussière, et à sa place il substituait une vérité expérimentale qu'il empruntait à la conscience et à l'analyse, et qui devenait entre ses mains la base d'une induction circonspecte, par laquelle il essayait, mais avec des précautions infinies, d'arriver, je ne dirai pas à un système, mais à des conclusions d'une certaine portée. Socrate n'a point laissé de sys-

tème ; il a laissé des directions fécondes. Les écoles grecques qui vont jusqu'au premier siècle de notre ère, sont toutes des écoles socratiques ; et elles toutes ont un caractère analytique. Chacune de ces écoles a fait son œuvre, a éclairé telle ou telle partie de la conscience. La gloire de Platon est d'avoir porté le flambeau de l'analyse dans la région la plus obscure et la plus intime ; il a recherché quelle est, dans cette totalité que forme la conscience, la part de la raison, ce qui vient d'elle et non de l'imagination et des sens, du dedans et non du dehors. L'analyse de la raison et des idées qui lui appartiennent, comme l'unité, l'infini, le nécessaire, le beau, le juste, le saint, etc., c'est là ce qui distingue éminemment la philosophie platonicienne. Aristote a été plus loin en suivant les mêmes traces. Ces mêmes idées que Platon avait si bien discernées, et arrachées à la sensation, mais sans les compter ni les énumérer toutes, et en les envisageant dans ce qu'elles ont de commun, Aristote les a étudiées séparément, successivement épuisées, et réduites à leurs élémens les plus simples. Épicure et Zénon ont encore servi la philosophie expérimentale par des analyses fines et détaillées des vertus et des vices, des désirs, des passions, des besoins, de tous nos principes actifs et moraux. Ces analyses sont prises dans un monde, il est vrai, inférieur, mais qui fait aussi partie du monde total de la conscience, et qui ne doit pas être négligé. Le scepticisme, Pyrrhon, Ænésidème

et Sextus ont porté une vive lumière sur nos diverses facultés; en en contestant le légitime exercice, ils ont forcé leurs adversaires de se rendre un compte plus exact des conditions et des lois auxquelles ces facultés sont soumises, de la portée de ces lois et de leurs limites.

Avec l'école d'Alexandrie, commence dans la philosophie grecque une époque nouvelle. Réunir, c'était là en toutes choses le grand but de l'école d'Alexandrie. Placée géographiquement entre la Grèce et l'Asie, elle tenta d'allier au génie de la Grèce le génie asiatique, la religion à la philosophie, la synthèse à l'analyse. De là, Messieurs, le système néoplatonicien, dont le dernier grand représentant est Proclus. Ce système est le résultat du long travail des écoles socratiques. C'est un édifice élevé par la synthèse avec les matériaux que l'analyse avait recueillis, éprouvés, accumulés depuis Socrate jusqu'à Plotin. Mais autant vaut l'analyse, autant vaut la synthèse, et comme le premier âge de la philosophie grecque n'était pas le dernier mot de l'analyse, il est clair que la philosophie d'Alexandrie ne pouvait être le dernier mot de la véritable synthèse; et, à mon sens, l'analyse athénienne s'est résolue beaucoup trop vite dans la synthèse alexandrine. Par exemple, cette synthèse embrassait le système entier des êtres, par conséquent le système du monde. Or quel pouvait être le système du monde dans l'école d'Alexandrie? Vous pourrez vous en faire une

idée quand je vous rappellerai que dans l'antiquité il n'y avait ni géologie, ni chimie, ni même de physique un peu régulière. L'astronomie seule avec les mathématiques avait pris les devans. Cependant l'astronomie avait été si peu loin, qu'Aristote, pensez-y bien, ce même Aristote qui a mis au monde l'histoire naturelle et la logique, sur la foi de je ne sais quelles apparences, ou cédant peut-être à l'autorité de traditions pythagoriciennes, prétendait que la matière du soleil est incorruptible. C'était une pure hypothèse; elle a duré plus de quinze siècles. Voilà, Messieurs, ce qu'il en coûte pour sauter par dessus l'analyse, et s'enfoncer d'abord dans la synthèse. Aristote, sans avoir fait aucune expérience, affirme que la matière du soleil est incorruptible. On ne fait aucune expérience; il n'y a donc aucune raison pour nier l'hypothèse d'Aristote. On pouvait la nier tout aussi aisément qu'il l'avait avancée. Mais comme Aristote était un homme de génie, et qu'il est encore plus facile de répéter que de contredire, on a répété sans savoir pourquoi, jusqu'au seizième et même jusqu'au dix-septième siècle, que la matière du soleil est incorruptible. Mais comment renverse-t-on la mauvaise synthèse? Par l'analyse. Aussi, qu'a fait Galilée? On lui avait enseigné, et long-temps il crut peut-être, sur la foi d'Aristote, que la matière du soleil est incorruptible. Un jour il invente, ou, si vous voulez, il perfectionne le télescope et il l'appli-

que au soleil. Il y voit des taches. De là le renversement de l'hypothèse d'Aristote, et encore après bien des résistances. Ainsi, vont se prolongeant et se perpétuant les hypothèses, toutes les fois qu'elles ne sont pas fortement contredites par l'observation ; et elles sont inévitables toutes les fois que la synthèse n'a point été précédée par l'analyse.

Le télescope et Galilée nous conduisent tout naturellement au milieu de l'Europe moderne. En effet, il faut passer par dessus la scolastique, quand il s'agit de méthode et d'analyse. La scolastique empruntait à l'autorité ses principes et ses conséquences. Il n'y avait donc lieu à aucune expérience, à aucune vraie analyse qui eût pu affecter ou les conséquences ou les principes. Il n'y avait pas lieu davantage à l'invention synthétique et à l'hypothèse ; car l'invention synthétique et le génie de l'hypothèse eussent pu conduire à des innovations. A la rigueur, la scolastique n'appartient pas à la philosophie proprement dite. Cependant, comme l'esprit humain, si enchaîné qu'il soit, conserve toujours quelque liberté, il y a dans la scolastique, malgré sa nature et son caractère général, des lueurs de philosophie, et par conséquent de l'analyse et de la synthèse ; il y a une analyse ingénieuse et subtile, mais verbale ; il y a une ordonnance habile des différentes matières de l'enseignement, une synthèse puissante, mais stérile, toute extérieure et artificielle.

Le seizième siècle, vous le savez, n'est qu'une sorte d'insurrection de l'esprit nouveau contre la scolastique. Il répugne donc qu'il put y avoir aucune méthode. La révolution philosophique qui nous a donné la philosophie moderne, ne s'est assise qu'au quinzième siècle; et elle ne pouvait s'asseoir et prendre de la consistance que dans la méthode. C'est donc au dix-septième siècle que réparaît la méthode; et ici, Messieurs, se présente un phénomène remarquable qui avait manqué à l'âge le plus réfléchi de la philosophie grecque. Sans doute, Socrate recommande sans cesse la modestie, le bon sens, la circonspection; il recommande de chercher à se connaître soi-même avant de chercher à connaître toute autre chose. Connais-toi toi-même, était un précepte sage, et déjà même une méthode, mais une méthode naissante; elle n'occupe guère que les premières pages des dialogues les plus socratiques de Platon; et de là les prompts écarts de l'esprit systématique; mais au dix-septième siècle la question de la méthode est la question fondamentale. Averti par une longue expérience, le premier soin de l'esprit humain est alors d'élever de toutes parts des barrières contre sa propre impétuosité. De toutes parts on est en quête de la méthode. La plupart des ouvrages qui honorent la fin du seizième siècle et le commencement du dix-septième, portent tous sur la méthode. Dès son début, la philosophie moderne trahit la réflexion profonde et la circons-

pection qui la caractérise. Au lieu de marcher en avant au hasard à la poursuite de la vérité, elle revient sur elle-même, et se demande par où et comment elle doit marcher. On cherche de tous côtés quelle est la meilleure méthode, et comme toute philosophie, c'est-à-dire toute réflexion, a toujours pour procédés nécessaires la synthèse et l'analyse, toutes les recherches aboutissent encore à ces deux procédés qui, sous d'autres noms, deviennent la méthode du dix-septième siècle.

Deux hommes, vous le savez, sont les pères de la révolution philosophique du dix-septième siècle, Bacon et Descartes. Eh bien, ces deux hommes sont surtout célèbres par leurs traités sur la méthode. En effet, les deux grands ouvrages de Bacon s'appellent, l'un *Instauratio magna, seu de augmentis scientiarum ;* l'autre *Novum organum.* Et en quoi consiste cette méthode tant recommandée par Bacon, cette méthode qui doit renouveler la science et servir d'instrument à la philosophie moderne ? Elle consiste dans l'analyse et dans la synthèse ; car évidemment l'observation et l'induction de Bacon ne sont pas autre chose.

La révolution philosophique du dix-septième siècle n'était pas encore une révolution générale ; c'était une révolution dirigée immédiatement contre la scolastique. Aussi la méthode de Bacon attaqua surtout le formalisme de la méthode péripatéticienne, la logique de déduction, qui divisait et classait sans doute, mais

qui alors divisait et classait des mots non des choses. Bacon appelle ses contemporains à une philosophie plus réelle ; il les exhorte à sortir des écoles, à philosopher en présence du monde, en face de l'âme humaine. Il veut que la philosophie ne soit autre chose que l'observation et l'induction de la réalité. Je ne puis m'empêcher de vous citer une phrase admirable de l'*Instauratio magna*, II (1) : « La vraie philosophie est celle » qui est l'écho fidèle de la voix du monde, qui » est écrite en quelque sorte sous la dictée des » choses, qui n'ajoute rien d'elle-même, mais qui » n'est que le retentissement, le reflet de la réa- » lité. » C'est ainsi que Bacon excite l'homme à prendre possession du monde, à étendre son pouvoir sur la nature entière (2). Or, le pouvoir de l'homme sur la nature est à cette condition, que l'homme lui surprendra ses secrets ; et il ne le peut qu'en se conformant à une sage méthode, en étant esclave de l'observation la plus scrupuleuse : comme le dit Bacon, on n'apprend à commander à la na-

(1) Ea demùm est vera philosophia quæ mundi ipsius voces quàm fidelissimè reddit, et veluti dictante mundo conscripta est,.... nec quidquam de proprio addit, sed tantùm iterat et resonnat.

(2) Humani generis ipsius potentiam et imperium in rerum universitatem instaurare et amplificare. *Nov. Organ.*, lib. II, *Aphor.* 129.

ture qu'en lui obéissant (1). La grandeur des résultats est en raison même de la sagesse des procédés. Et observer pour Bacon n'est pas seulement profiter des bonnes fortunes que le hasard nous donne ; l'observation baconienne est plus que cela : c'est l'expérimentation. Bacon recommande sans cesse une observation qui interroge la nature, au lieu d'en être une écolière passive, une observation qui divise, et, pour me servir de ses expressions énergiques, qui dissèque et anatomise la nature (2). Voilà pour l'observation. Et qu'est-ce que l'induction ? C'est le procédé par lequel l'esprit s'élève du particulier au général, du connu à l'inconnu, des phénomènes à leurs lois ; à ces lois, soit de la nature, soit de l'intelligence, qui sont comme des tours élevées auxquelles on ne peut arriver que par tous les degrés de l'observation et de l'induction, mais du haut desquelles ensuite on domine un vaste horizon.

C'est par cette méthode que Bacon entreprit de renouveler la philosophie. Elle est applicable à tout, aux sciences morales comme aux sciences physiques, et elle contient deux procédés qu'elle recommande également. Mais comme la parfaite

(1) Naturæ imperare parendo. *Nov. Organ.* I, *Aphor.* 129.

(2) Ipsius mundi dissectione atque anatomiâ diligentissimâ. *Nov. Organ.*, *Aphor.* 124.—Naturam secare debet. *Ibid.*, *Aphor.* 105.

sagesse n'appartient à personne, bientôt dans Bacon la méthode, au lieu de s'appliquer à la philosophie tout entière, ne s'appliqua plus qu'à une partie de la philosophie, à la philosophie naturelle, à la physique. Je l'ai dit ailleurs, elle est de Bacon cette phrase : « Quand l'observation s'applique à la nature, elle en tire une science réelle comme la nature ; quand elle s'applique à l'âme, elle n'aboutit qu'à des rêveries frivoles (1). » Et comme une aberration en amène toujours une autre, au lieu d'allier sévèrement et fortement l'observation et l'induction, c'est-à-dire l'analyse et la synthèse, bientôt la méthode de Bacon devint exclusive; elle négligea, sans la bannir, l'induction et la synthèse, ou du moins elle n'en tint pas assez de compte, et elle porta tous ses efforts sur l'observation et sur l'analyse. De là, Messieurs, une école purement expérimentale et nullement synthétique; de là une grande école de physiciens, et nulle école métaphysique, ou une école de métaphysique sensualiste, c'est-à-dire Newton et Locke.

Voyons maintenant ce qu'a fait notre Descartes.

(1) Mens humana si agat in materiem, naturam rerum ac opera Dei contemplando, pro modo naturæ operatur atque ab eâdem determinatur; si ipsa in se vertatur, tanquàm aranea texens telam, tum demum indeterminata est et parit telas quasdam doctrinæ tenuitate fili operisque mirabiles, sed quoad usum frivolas et inanes.

Il a précisément établi en France la même méthode que l'Angleterre a voulu attribuer exclusivement à Bacon ; et il l'a établie avec moins de grandeur d'imagination dans le style, mais avec la supériorité de précision qui caractérisera toujours celui qui ne se contente pas de tracer des règles, mais qui les met lui-même en pratique et donne l'exemple avec le précepte. La méthode positive de Descartes se compose de quatre règles ; les voici :

1° Ne se fier qu'à l'évidence.—C'est précisément exhorter la philosophie à sortir de la tradition, de l'autorité, du formalisme des écoles, et à devenir réelle et vivante.

2° Diviser les objets autant que faire se peut. — C'est précisément l'analyse ; et cette division est la dissection et l'anatomie de Bacon.

3° Faire des dénombremens aussi nombreux, aussi étendus, aussi variés, que faire se pourra. —C'est recommander à l'analyse d'être complète, et d'épuiser l'observation avant de tirer aucune conclusion, règle importante et fort sage, mais plus facile à recommander qu'à suivre.

Jusqu'ici les règles de Descartes sont purement analytiques. La quatrième est le côté synthétique de la méthode cartésienne. La quatrième règle est l'ordre, l'enchaînement régulier, cet art qui, de toutes les parties divisées et successivement examinées et épuisées par l'analyse, reconstruit et forme un tout, un système.

Descartes n'est pas seulement, vous le savez, un grand métaphysicien, un grand géomètre; c'est aussi un grand physicien, et même un très grand physiologiste pour son temps. C'est à Descartes surtout qu'il faut rapporter le principe vivifiant de la physique moderne, c'est-à-dire la destruction des causes finales en physique. Bacon, sans doute, avait donné le précepte; Descartes ne l'a pas répété; car il l'a trouvé de son côté; mais encore une fois il a fait mieux que promulguer la règle, il l'a établie en la pratiquant : sa méthode et son exemple ont beaucoup contribué à la création de la physique moderne. Mais, il faut le dire, de même que la méthode de Bacon était bientôt devenue exclusive et s'était réduite à l'analyse physique, de même la méthode cartésienne inclina surtout vers l'analyse intérieure, vers l'analyse de l'âme, c'est-à-dire, pour parler grec, vers l'analyse psycologique. Descartes est le fondateur de la psycologie moderne. Le grand, le vrai antécédent de la psycologie cartésienne, est l'école socratique, est la préparation au *Cogito ergo sum.* Mais ce dernier précepte est tout autrement riche, étendu et positif que le premier. Je pense, donc je suis, c'est-à-dire non seulement toute existence extérieure, celle de Dieu, celle du monde, mais même ma propre existence ne m'est attestée que par la pensée, c'est-à-dire par la conscience. Si donc vous ne faites une étude approfondie du *cogito*, de la pensée, de la conscience, vous n'arrivez à la con-

naissance légitime d'aucune existence, pas même de la vôtre; d'ou il suit que toute spéculation ontologique doit être précédée de recherches psycologiques, et que la racine de la philosophie est dans la psycologie. L'école de Descartes devait donc être, et elle a été surtout une école métaphysique et idéaliste. De là Spinosa, Malebranche et autres. C'est précisément, comme vous voyez, la tendance contraire à celle de Bacon. Bacon et Descartes sont comme les deux pôles opposés du dix-septième siècle : leur rapport, leur point de réunion est dans la méthode qui leur est commune.

Bacon et Descartes ont mis dans le monde la véritable méthode. On ne saurait prendre plus de précautions que ces deux grands hommes contre l'esprit d'hypothèse; on ne saurait élever contre l'hypothèse des barrières plus fermes et en apparence plus insurmontables. Mais telle est la faiblesse de l'esprit humain, telle est la puissance du mouvement de généralisation qui nous porte vers la synthèse, et par là trop souvent vers l'hypothèse, que la méthode de Descartes et de Bacon, après avoir renversé la scolastique, est venue échouer elle-même contre les séductions d'une synthèse prématurée qui bientôt aboutit à des hypothèses illégitimes. Le dix-septième siècle débute par des traités sur la méthode, et il finit par des hypothèses. Bacon n'a pas fait grand chose en physique; il n'a pas fait davantage en

métaphysique : toutefois, il en reste quelques tentatives, mais telles en vérité que je les passerai sous silence par respect pour la mémoire de ce grand homme et pour les règles qu'il a promulguées. Descartes a été beaucoup plus sage; mais Descartes lui-même, le père de la psycologie, à peine a-t-il fait quelques pas dans l'analyse de la conscience, que bientôt il chancèle, trébuche, et tombe dans la synthèse et l'hypothèse. Par exemple, Descartes, en prenant son point de départ dans la conscience, a le premier reconnu et démontré que la plupart des qualités que nous imputons aux objets extérieurs ne leur appartiennent pas, et appartiennent seulement à notre manière d'être à nos propres perceptions. Ainsi l'odeur, la saveur et toutes les qualités secondaires des corps, ne sont point dans les objets ; ce sont des modifications de l'âme et du sujet qui perçoit. Rien de mieux. Descartes a fait plus ; il a montré que quand on fait venir toutes nos connaissances de la sensation, on en parle fort à on aise, car il n'est pas du tout facile de tirer de la sensation la simple connaissance du monde extérieur. En effet, qu'est-ce que la sensation ? c'est une perception de l'âme, c'est-à-dire c'est l'âme percevant, c'est donc toujours l'âme; quand donc nous concluons de la sensation aux objets extérieurs, au fond, nous concluons d'une modification de l'âme à l'existence du monde. Or, bien examinée, cette conclusion ne vaut rien. Vous sen-

tez, donc vous êtes, car vous pensez, si vous sentez. Sentir, dans le sens de recevoir une impression organique, et penser étaient fort distincts dans la philosophie et la langue de Descartes; mais il appelait déjà pensée non pas l'impression, mais la perception ou connaissance de cette impression, c'est-à-dire la sensation; car sentir, pour Descartes, c'est savoir qu'on sent, et asvoir qu'on sent c'est penser; donc toute perception, toute sensation est pensée. Ainsi vous sentez, donc vous pensez, donc vous êtes, donc vous êtes d'une certaine façon; voilà tout ce que vous pouvez conclure d'une sensation. Or il n'y a là rien d'externe et d'objectif; vous ne sortez pas du sujet et de vous-mêmes. Comment donc faire? Nous sommes pourtant fort tentés de croire que le monde existe. Cette tentation nous prend de bonne heure, et il y a long-temps que nous y succombons. C'est une crédulité qui nous est fort naturelle. Or, l'auteur de nos facultés serait un véritable imposteur, s'il nous avait donné cette crédulité comme un appât et un piége. Cette disposition à croire vient de lui, comme toute notre nature intellectuelle; or, Dieu n'est pas un imposteur; donc la véracité divine est l'autorité certaine et inébranlable, en vertu de laquelle nous pouvons nous laisser aller à cette pente qui nous porte à croire que le monde existe. En d'autres termes, selon Descartes, la croyance à la réalité extérieure repose sur la véracité divine. Mais d'abord c'est un paralogisme.

Dieu est vérace. Qui vous le dit ? Comment connaissez-vous la véracité divine ? Vous la connaissez, en dernière analyse, parce que vous avez la faculté générale de connaître, de connaître la véracité de Dieu comme toute autre chose. Or, cette faculté générale de connaître est-elle légitime, est-elle véridique ? N'allez pas dire qu'elle est légitime et véridique parce qu'elle vient de Dieu ; car cela même vous ne le savez qu'en vertu de la faculté générale de connaître. En un mot, quiconque ne croit pas à la véracité de ses facultés et à la légitimité des résultats que leur emploi régulier nous donne, n'a le droit de croire à quoi que ce soit, et à la véracité de Dieu plus qu'à toute autre chose. Loin donc que l'autorité de nos facultés se résolve dans la véracité divine, c'est, au contraire, la connaissance de la véracité divine qui se fonde sur l'autorité et sur la véracité de nos facultés. Le raisonnement de Descartes était donc un paralogisme ; et puis ce paralogisme renfermait une hypothèse ; car qu'est-ce qu'en appeler, en matière de philosophie, à la véracité divine? enfin, cette hypothèse porte un caractère semi-théologique, et voilà encore dans la philosophie le *Deus ex machina*. Ce n'était pas la peine de commencer par rejeter toute la science des écoles, par rejeter l'existence de Dieu, par rejeter l'existence du monde, par n'admettre sa propre existence que sur la seule autorité de sa pensée, pour douter un instant après de l'autorité de cette même

pensée et en appeler à la véracité divine. Ainsi, dès le premier pas, l'analyse psycologique sort de son propre terrain et se résout en une hypothèse, et en une hypothèse qui rappelle la nature et le caractère des hypothèses et du dogmatisme du moyen âge.

Je ne poursuivrai point cet examen ; mais jugez le maître par les élèves, une école par ses résultats. Qu'est-il sorti du cartésianisme, de cette école qui avait tant recommandé de ne croire qu'à l'évidence, de douter long-temps et de ne se fier qu'à l'autorité de la pensée ? Le voici : 1° Comme conséquence forcée, le spinosisme ; 2° la vision en Dieu, de Malebranche ; 3° l'idéalisme de Berkeley ; 4° si la véracité divine, comme machine philosophique, n'est pas précisément la mère de l'harmonie préétablie de Leibnitz, il faut reconnaître que ces deux hypothèses portent la même couleur et appartiennent à la même école. Et il ne faut pas se laisser imposer par l'apparence de la rigueur mathématique. Je l'ai remarqué ailleurs ; le cartésianisme est mathématique. Les noms de Descartes et de Leibnitz disent tout ; et c'étaient aussi d'excellens géomètres que Spinosa, Malebranche, Berkeley, Boscovich et Wolff. Mais la vraie rigueur n'est pas dans telle ou telle forme ; et on a beau jeter le manteau de la géométrie sur des hypothèses, on les dissimule peut-être, mais on ne les rend pas plus solides. C'est le jugement de Leibnitz sur Descartes, jugement qu'on

peut étendre à l'école tout entière, et à Leibnitz lui-même (1).

Telle est encore une fois la faiblesse de l'esprit humain : on débute par la méthode, et on finit par des hypothèses. C'est dans cet état que le dix-huitième siècle a reçu la philosophie et la méthode. Que pouvait-il faire? Il devait ou déserter le dix-septième siècle, et reculer dans la civilisation et la philosophie, ou prendre sa méthode; or, s'il prenait sa méthode, il fallait renoncer à ses hypothèses, car sa méthode était en contradiction avec ses hypothèses. Le dix-huitième siècle a donc pris la méthode du dix-septième siècle; et la tournant contre les hypothèses cartésiennes, il les a détruites et renversées. De plus, en voyant cette méthode cartésienne, si complète et si sûre, se perdre dès les premiers pas dans une synthèse hypothétique, le dix-huitième siècle a été si frappé du danger et de la facilité des hypothèses, qu'il

(1) Cartesium in dissertatione de Methodo et in Meditationibus metaphysicis attulisse plura egregia negari nequit, et rectè imprimis Platonis studium revocasse abducendi mentem à sensibus, utiliter quoque dubitationes veterum Academicorum revocasse; sed mox eumdem in constantiâ quâdam et affirmandi licentiâ scopo excidisse nec incertum à certo distinxisse, hocque non aliundè magis apparere quàm ex scripto ipsius in quo, hortante Merseuno, hypotheses suas mathematico habitu vestire voluerat.—Lettre à Bierling. Recueil de Corthold, tome IV, page 14.

a pris en crainte toute synthèse, et coupant en deux la méthode cartésienne, il a ou négligé ou proscrit la synthèse, et n'a gardé que l'analyse. Sans doute le procédé est violent et irrégulier, car la méthode philosophique consiste dans deux opérations, dont l'une est aussi nécessaire que l'autre; mais l'opération fondamentale étant l'analyse, puisque l'analyse est la condition même de toute bonne synthèse, après tout, il n'y a pas tant à blâmer le dix-huitième siècle d'avoir ajourné la synthèse, et de s'être renfermé dans l'opération vitale de la méthode. Le monde est vaste, le temps immense; il y a place pour tout dans le temps et dans le monde; et dans la distribution du travail des siècles, je ne vois pas pourquoi un siècle ne se chargerait pas exclusivement d'une opération seule pour la mieux faire, et de la tâche importante de léguer au siècle suivant des résultats purement analytiques, que ce siècle pourrait ensuite élever à une synthèse légitime. L'adoption de l'analyse, comme méthode unique, a eu pour résultat la victoire définitive de l'analyse, la destruction radicale de l'esprit d'hypothèse. C'est là, Messieurs, le caractère philosophique du dix-huitième siècle. Le dix-huitième siècle a emprunté au dix-septième l'opération méthodique qui avait fait tout ce qui s'y était fait de bien, l'opération qui est le principe même de la révolution philosophique du dix-septième siècle; et en développant ce principe, il a développé la

révolution qu'il avait produite, il l'a étendue, achevée, consommée.

Le dix-huitième siècle a fait pour la méthode analytique ce qu'il avait fait pour l'esprit d'indépendance philosophique : il l'a 1° généralisée; 2° il l'a propagée ; 3° il en a fait une puissance d'action.

Le dix-huitième siècle a généralisé l'analyse. En effet, tout comme au dix-septième siècle on débuta par des traités sur la méthode, de même au dix-huitième, la philosophie, devenue plus scrupuleuse encore par les faux pas du cartésianisme, s'est empressée de toutes parts de redoubler de précaution et de circonspection, et d'ajouter à la rigueur de la méthode. Toutes les écoles qui remplissent le dix-huitième siècle, les écoles d'ailleurs les plus opposées ont ce caractère commun de commencer par un traité *ex professo* sur la méthode. Et en quoi consiste ce traité sur la méthode ? En une seule chose, savoir, la proscription de l'hypothèse, et par contre-coup de la synthèse elle-même, et la consécration, et pour ainsi dire l'apothéose de l'analyse. L'analyse est comme le remède universel contre toutes les erreurs passées, présentes et futures. C'est la méthode unique qui peut et qui doit conduire enfin à toutes les vérités. Ainsi Condillac a fait un traité spécial contre les systèmes abstraits, c'est-à-dire contre la synthèse; et non seulement il a fait un livre *ad hoc*, mais il n'y a

pas un seul de ses ouvrages dans lequel il ne s'élève plus ou moins contre la synthèse; c'est en quelque sorte l'attaque obligée, le début nécessaire de tous les ouvrages de Condillac et de son école. Et que fait la philosophie écossaise ? Précisément la même chose. Le premier livre, *le premier essai* de l'ouvrage le plus important de Reid est consacré à un traité sur la méthode. Il y a un long chapitre contre les hypothèses. L'hypothèse est en quelque sorte l'épouvantail de la philosophie du dix-huitième siècle. Elle a effrayé Kant lui-même. Dans les prolégomènes qui précèdent tous les ouvrages de ce grand homme, il fait ce qu'on avait fait en France et en Écosse; il attribue tous les maux de la philosophie à l'emploi prématuré de la synthèse, et il ne reconnaît d'autre remède que l'analyse, l'analyse de la pensée et de ses lois, de nos facultés et de leurs limites. Chacun de ses grands ouvrages est appelé une *critique*, et sa philosophie le *criticisme*.

Non seulement le dix-huitième siècle a recommandé l'analyse, il a mieux fait; il l'a suivie et pratiquée. Voici, par exemple, un résultat immense du dix-huitième siècle. Je mets en avant que dans aucun siècle connu de l'histoire de la philosophie, jamais il ne s'est fait autant de livres, autant de recherches, jamais il n'y a eu un aussi grand mouvement philosophique; et en même temps, je ne crains pas d'affirmer que jamais il n'y a eu moins d'hypothèse; je pourrais presque dire

qu'il n'y a pas eu une seule hypothèse dans tout le cours du dix-huitième siècle. Reid et les Écossais ont bien laissé à eux tous une vingtaine de volumes ; examinez-les, vous y pourrez regretter une plus grande force systématique, mais vous n'aurez pas non plus à y déplorer les égaremens de l'esprit de système. Il n'y a pas une partie de la philosophie sur laquelle Kant n'ait laissé de longs travaux. Eh bien ! Messieurs, il n'y a pas une hypothèse. Cherchez au dix-huitième siècle quelque chose qui ressemble à l'intuition en Dieu de Malebranche, à l'harmonie préétablie de Leibnitz, à la véracité divine de Descartes ; plus de *Deus ex Machina*, plus d'hypothèse théologique, plus une ombre du moyen âge. C'est là la gloire de la philosophie du dix-huitième siècle. Il reste, grace à Dieu, beaucoup à ajouter à cette philosophie, mais il y a peu à retrancher ; il y a des lacunes à combler, il n'y a plus d'hypothèses à détruire. Ni Reid ni Kant n'ont mis dans le monde une seule hypothèse qui fasse obstacle au dix-neuvième siècle. La seule école qui ait été un peu hypothétique est précisément celle qui s'est le plus attribué l'honneur d'avoir mis l'analyse sur le trône, l'école de la sensation. Condillac donne un *Traité contre les systèmes*, et quelque temps après le *Traité des sensations*. Allons-nous trouver dans le second de ces ouvrages l'application de la sage analyse tant recommandée dans le premier ? Non, Messieurs ; nous y trouvons une hypothèse imitée de Bonnet,

et depuis très souvent reproduite; l'hypothèse de l'homme statue qui a frayé la route à l'homme machine, à l'homme plante. Condillac suppose un homme dont tous les sens sont recouverts d'une enveloppe de marbre, qui n'a encore qu'un seul sens, savoir, l'odorat; et il analyse avec un soin minutieux et une sorte de profondeur, ce qui résulte de cette hypothèse; après avoir accordé à l'homme statue un sens, Condillac lui en accorde un second, puis un troisième, puis un quatrième; puis enfin il les accorde tous, il soulève le marbre qui couvrait l'humanité, et il la présente telle qu'elle est aujourd'hui. Je me trompe; je devrais dire, l'humanité telle que la faite l'hypothèse de Condillac. Car c'est une humanité dans laquelle je ne retrouve pas du tout la mienne; je n'y trouve ni toutes les facultés qui sont en moi, ni toutes les lois qui gouvernent l'action de mes facultés. Il y a un grand luxe d'analyse dans le *Traité des sensations,* qui est, sans comparaison, le chef-d'œuvre de Condillac; mais cette analyse repose sur une hypothèse. Or qu'est-ce qu'analyser une hypothèse? C'est s'amuser à la poursuivre dans ses détails; c'est s'y enfoncer, c'est déduire des conséquences hypothétiques de principes hypothétiques. Ce n'est point là la vraie analyse. La vraie analyse consiste à prendre l'humanité comme elle est, sans hypothèse, sans aucun préjugé systématique, à se placer devant elle, et, comme le voulait Bacon, à ne faire autre chose que la reproduire, à écrire sous la

dictée même et sous le spectacle de la nature humaine. J'accuse, en général, l'école de la sensation d'avoir été presque la seule école hypothètique au dix-huitième siècle. Mais il n'en est pas moins vrai que, même dans l'hypothèse, elle a transporté l'analyse, se montrant fidèle encore à la méthode qu'elle professait et qu'elle trahissait; de telle sorte qu'il n'est besoin pour la confondre que de lui appliquer sa propre méthode. C'est ce que je ferai plus tard. Mais il serait injuste de juger toute la philosophie du dix-huitième siècle sur une seule école, et de juger toute cette école par quelques aberrations. Il faut reconnaître que l'école de la sensation a donné des analyses très fines de la seule partie qu'elle ait laissé à l'humanité; et par là, Messieurs, elle a rempli honorablement son rôle au dix-huitième siècle; elle a rendu de vrais services à la philosophie. L'école écossaise a porté l'analyse dans des parties plus délicates de la nature humaine, négligées par l'école sensualiste. Enfin Kant, tout aussi prudent, mais tout autrement profond que les Ecossais, a créé un mouvement analytique d'une sagesse extrême et d'une immense portée. Selon Kant, rien n'est plus incontestable que la partie sensible de la connaissance humaine; mais la connaissance humaine est une chose très-complexe, où il trouve aussi une partie qui n'appartient pas en propre à la sensation, mais à l'intelligence, à la raison, une partie rationnelle,

parfaitement réelle, qu'il faut dégager du sein du tout pour l'étudier en elle-même. C'est l'étude de cette partie rationnelle de nos connaissances, prise à part, c'est-à-dire l'étude de la raison pure, en toutes matières, qui fait le caractère de la philosophie de Kant. Il a fait cette étude analytique, cette critique de la raison pure en matière de métaphysique, en matière de morale, en matière d'æsthétique, en matière de législation, en matière de jurisprudence. La langue de Kant est plus ou moins agréable, l'idée est toujours précise et profonde. Kant aussi, comme Aristote, son véritable modèle et son véritable antécédent, a laissé un examen analytique des caractères généraux et des lois du monde extérieur, une physique philosophique. Et ne croyez pas que ce soit un assemblage d'hypothèses. Je vous le répète, il n'y en a pas une, et je m'empresse de vous rappeler que Kant, ami de Lambert et d'Euler, n'est pas seulement un psycologiste du premier ordre, mais qu'il a été de son temps un géomètre, un astronome, et un physicien distingué; il a été encore ou le créateur ou le promoteur le plus remarquable de la géographie physique.

Ainsi, Messieurs, généraliser l'analyse, la séparer de la synthèse, la prendre comme méthode exclusive, et lui donner toutes les sciences à refaire, tel est le caractère fondamental du dix-huitième siècle en fait de méthode. Il a aussi propagé l'analyse. D'un bout de l'Europe à l'autre

un cri s'élève contre la synthèse; la littérature répète la voix de la philosophie et la répète en longs échos; et comme elle propagea l'esprit d'indépendance, elle s'est aussi chargée de propager l'esprit d'analyse. De là, avec l'unité de l'esprit d'indépendance, l'unité de l'esprit d'analyse, comme nouveau trait et nouvel attribut de l'unité philosophique du dix-huitième siècle. Ajoutons que la philosophie du dix-huitième siècle, après avoir généralisé l'esprit d'analyse et l'avoir propagé dans toutes les parties de la société et dans tous les pays civilisés de l'Europe, en a fait une vraie puissance. Sans doute, bien des sciences, au dix-huitième siècle, ont devancé la philosophie, et ont appliqué l'esprit général du siècle à leurs objets propres, même sans se rendre compte de ce qu'elles faisaient; mais il n'est pas moins vrai que la philosophie, pénétrant dans ces sciences, finit par leur appliquer sa méthode, sous son nom propre, avec une rigueur et une précision supérieures, et que par là elle a donné à toutes ces sciences une impulsion nouvelle. Lisez l'ouvrage du créateur de la chimie française, et vous verrez que le but de Lavoisier est de transporter dans la chimie la méthode analytique. L'analyse philosophique est, il faut le dire, la mère de la chimie moderne; c'est déjà un assez grand service. N'est-ce pas encore l'analyse philosophique qui a produit la physiologie de Bichat ? L'analyse a aussi été portée dans les sciences morales, dans la cri-

tique, dans la grammaire. Je n'insisterai pas sur ces résultats.

Il est incontestable que le caractère de la méthode philosophique au dix-huitième siècle, est d'avoir été exclusivement analytique. Le bien et le mal de cette culture exclusive sont évidens. Le bien, vous l'avez vu, c'est la destruction définitive de l'hypothèse et de la mauvaise synthèse, et un vaste recueil d'expériences et d'observations bien faites. Le mal est d'avoir trop décrié la synthèse, et par là le passé qui avait été nécessairement plus synthétique qu'analytique. Il eût été sage de revendiquer les droits de l'analyse et de l'expérience, sans négliger la synthèse légitime. Il eût été sage d'abattre les hypothèses cartésiennes, et de rendre justice au génie du cartésianisme. Tout en plaçant le dix-huitième siècle au faîte de tous les siècles précédens, il eût fallu rendre justice à tous les grands mouvemens philosophiques qui avaient amené ce dernier résultat; il eût fallu rendre justice à l'Orient, à la Grèce, au moyen âge, au dix-septième siècle, qui avait préparé et enfanté le dix-huitième. Mais c'est chose admirable au dix-huitième siècle, que l'ignorance et le dédain du passé, même dans les plus grands hommes. Je n'excepte pas Kant lui-même. Kant, et je prends encore le plus savant, ignore l'histoire de la philosophie dans ses époques un peu reculées; il ne connaît bien que la philosophie qui l'a précédé, savoir, le cartésianisme, et en

général il est sévère sur ses devanciers. C'est à la fois une grande injustice et une grande inconséquence. Décrier le passé et ses devanciers, c'est décrier l'histoire de la science que l'on cultive, c'est décrier soi-même ses propres travaux, ou c'est prétendre que jusqu'ici tous les siècles se sont trompés, il est vrai, mais que le siècle est enfin venu auquel il est réservé de découvrir la vérité, et de lever le voile qui la cachait à tous les yeux. Présomption et folie : ce qu'un homme n'a pas entrevu restera éternellement inaccessible aux regards de tout autre homme.

Reconnaissons, Messieurs, l'état présent des choses ; rendons-nous compte de ce qu'a fait le dix-huitième siècle, et de ce qui nous reste à faire à nous-mêmes. La mission politique du dix-huitième siècle était d'en finir avec le moyen âge ; sa mission générale en philosophie était d'en finir avec l'autorité ; sa mission plus spéciale, en fait de méthode, était d'en finir avec l'hypothèse. Telle était la mission du dix-huitième siècle ; il l'a accomplie dans la méthode comme dans tout le reste. Aujourd'hui la liberté politique est assez forte pour n'avoir plus besoin de détruire : elle commence à organiser. Aujourd'hui l'indépendance philosophique est assez assurée pour qu'il soit temps de cesser d'inutiles et imprudentes hostilités, et la philosophie doit enfin donner la main à la religion, avec respect comme avec indépendance. De même, l'analyse que le dix-huitième

siècle a léguée au dix-neuvième doit être assez puissante, assez sûre d'elle-même pour regarder en face la synthèse, et ne s'en plus laisser effrayer. Abandonner l'analyse, ce ne serait pas moins que trahir le dix-huitième siècle et reculer dans l'ordre des temps; mais se borner à l'analyse, ce ne serait pas moins non plus que se résigner à une opération vraie en elle-même, mais incomplète, exclusive, insuffisante, convaincue de ne pouvoir conduire qu'à une science imparfaite; ce ne serait pas reculer sans doute, mais ce ne serait pas avancer. Avançons, Messieurs; n'abandonnons pas l'analyse, mais n'ayons plus si peur de la synthèse. Comme le dix-huitième siècle a fait son œuvre, que le dix-neuvième fasse la sienne. Avançons, mais avec des précautions infinies; ne reculons pas devant la synthèse, mais n'y entrons qu'avec le flambeau et par la route de l'analyse.



Quatrième Leçon.

SOMMAIRE.

Sujet de cette leçon : Des systèmes qui remplissent la philosophie du dix-huitième siècle.—Que ces systèmes sont antérieurs à la philosophie du dix-huitième siècle ; qu'ils se rencontrent à toutes les grandes époques de l'histoire de la philosophie, et qu'ils ont leurs racines dans l'esprit humain. Origine de ces systèmes:—1° Sensualisme. Le bien ; le mal. — 2° Idéalisme. Le bien ; le mal. — 3° Scepticisme. Le bien ; le mal.— 4° Mysticisme. Le bien; le mal.— Tels sont les systèmes élémentaires de l'histoire de la philosophie. Leur ordre de développement.— Leur utilité relative. — Leur mérite intrinsèque.

Messieurs,

Nous connaissons le caractère général du siècle dont nous nous proposons d'étudier la philosophie ; nous connaissons le caractère général de

cette philosophie ; nous connaissons celui de la méthode qu'elle a surtout employée ; il ne nous reste donc plus à connaître que les divers systèmes particuliers qu'elle embrasse ; et d'abord, Messieurs, nous avons à rechercher soigneusement leurs traits distinctifs, à déterminer leur nombre, à leur assigner leur place relative, avant d'entrer dans l'examen approfondi et détaillé de chacun d'eux.

On dispute en sens contraire sur la philosophie du dix-huitième siècle. Ici on la vante comme ayant renouvelé la philosophie, comme ayant abattu les anciens systèmes et les ayant remplacés par des systèmes tout nouveaux ; surtout on lui fait honneur d'un système célèbre, regardé par ses partisans comme le dernier mot de la civilisation et de la philosophie. Ailleurs, on accuse la philosophie du dix-huitième siècle d'avoir produit très peu de systèmes ; on tourne même contre elle le système célèbre que je ne veux pas nommer, et on soutient qu'un pareil système n'a pu régner que sur les ruines de tous les autres, et dans la stérilité générale de l'esprit philosophique. Messieurs, des deux côtés, égale erreur, égale ignorance des faits et de la richesse des systèmes philosophiques du dix-huitième siècle. Quand on ne considère pas seulement tel ou tel pays, mais l'Europe entière, ce qu'il faut bien faire, puisqu'au dix-huitième siècle, comme nous l'avons vu, un des caractères éminens du temps est là

formation d'une unité européenne; quand, dis-je, on donne l'Europe entière pour théâtre à la philosophie, là, Messieurs, on trouve que nul système particulier n'a régné, n'a obtenu une domination exclusive. Quels sont donc les différens systèmes qui se disputent sans l'obtenir la domination philosophique au dix-huitième siècle? quels sont les rapports de ces systèmes à ceux des siècles précédens? En quoi leur ressemblent-ils? en quoi en diffèrent-ils? Les systèmes philosophiques du dix-huitième siècle ressemblent singulièrement, Messieurs, à ceux du dix-septième et du seizième; car ce sont précisément les mêmes systèmes. Il n'y en a pas un de moins, et il n'y en a pas un de plus : voilà la ressemblance; voici maintenant toute la différence. La philosophie du dix-huitième siècle continue bien, il est vrai, les systèmes antérieurs du dix-septième et du seizième, mais en les continuant elle les développe dans de plus grandes proportions et sur une échelle tout autrement vaste. Ce n'est pas tout : ces systèmes qui remplissent et mesurent de leur progrès toute la philosophie moderne, ont-ils ou n'ont-ils pas d'antécédens dans l'histoire de la philosophie? sont-ils nés avec la philosophie moderne, ou la précèdent-ils? Ils la précèdent, Messieurs; vous les trouvez déjà au moyen âge; vous les trouvez en Grèce, vous les trouvez même dans le vieil Orient. Qu'est-ce ceci, Messieurs? c'est évidemment que ces systèmes ont leurs racines dans la nature même de l'esprit hu-

main, qu'ils appartiennent à l'esprit humain lui-même, et non pas à tel pays ou à tel siècle. Et en effet, pensez-y, je vous prie : quel peut être le vrai père de tous les systèmes philosophiques, sinon l'esprit humain, qui est à la fois le sujet et l'instrument nécessaire de la philosophie ? L'esprit humain est comme l'original dont la philosophie est la représentation plus ou moins exacte, plus ou moins complète. Chercher dans l'esprit humain les racines des systèmes philosophiques, ce n'est donc pas faire une hypothèse, comme on le répète à tort et à travers, c'est chercher tout simplement les effets dans leurs causes; c'est dériver l'histoire de la philosophie de sa source la plus élevée et la plus certaine. C'est donc à l'esprit humain que nous demanderons l'origine et l'explication de ces différens systèmes qui, nés avec la philosophie, l'ont suivie dans toutes ses vicissitudes, ont participé perpétuellement de sa marche, de ses progrès, de ses perfectionnemens, et qui, partis du fond de l'Orient, après avoir traversé le monde, sont venus aboutir et se sont en quelque sorte donné rendez-vous en Europe, au milieu du dix-huitième siècle. Ce sera là le sujet de cette leçon.

J'espère avoir établi cette importante vérité, que la religion est le berceau de la philosophie. Dans toute époque du monde la religion est, si on peut le dire, le cadre, le fond moral de cette époque; c'est la religion qui en fait les croyances

générales, et par là les mœurs, et par là encore, jusqu'à un certain point, les institutions. La religion renferme aussi la philosophie ; mais ou elle la retient en elle et une foi immobile enchaîne la réflexion, et alors il n'y a pas de philosophie ; ou la réflexion se développe, mais seulement dans la mesure nécessaire pour régulariser et ordonner les croyances religieuses, et présider à leur exposition et à leur enseignement, et alors il y a de la théologie ; ou enfin la réflexion s'émancipe entièrement, sort des liens de toute autorité, et cherche la vérité en ne s'appuyant que sur elle-même; et alors, mais alors seulement, naît la philosophie. Et où la philosophie cherche-t-elle la vérité, c'est-à-dire à quoi s'applique la réflexion? Nous l'avons vu, toutes les vérités nous sont primitivement données; la philosophie n'en invente aucune ; sa seule tâche est de s'en rendre compte, de les constater et de les éclaircir. Car le caractère du tableau primitif auquel s'applique la réflexion, vous le savez, c'est la confusion. Et d'où vient cette confusion ? De la simultanéité des parties du tableau. Et quel est ce tableau? La conscience. Nous ne sentons, nous n'agissons, nous ne pensons véritablement qu'à cette condition, que nous le sachions. La conscience est tout un monde en petit, l'univers en abrégé; car par les sens, la nature extérieure s'introduit et se réfléchit dans la conscience. De plus, à la suite de tout acte volontaire et libre, l'idée de la liberté, celle du bien et du

mal, de la vertu et du vice, tout le cortége de la personnalité humaine, le monde moral enfin, apparaît dans la conscience. Et encore, la pensée avec ses profondeurs et les lois qui la gouvernent, avec les rapports qu'elle soutient à son éternel principe, tout le monde intelligible se développe dans les premiers actes intellectuels et par ces actes intervient dans la conscience. En résumé, toutes nos facultés sont comme si elles n'étaient pas, ou toutes, avec leurs développemens et les notions qu'elles tirent de leur application à leurs objets, ont leur contre-coup dans la conscience. Il est donc vrai, à la rigueur, que la conscience est l'univers en abrégé, l'univers dans les limites de la perception humaine. C'est là le tableau auquel s'applique la réflexion. Il est très riche, mais nécessairement confus. Comment la réflexion peut-elle l'éclairer? En substituant la division à la simultanéité. L'instrument nécessaire de la réflexion est donc l'analyse, et l'analyse a pour but la synthèse; elle se propose, après avoir épuisé la division, de recomposer ce qu'elle a d'abord décomposé. La synthèse est le dernier mot de l'analyse, comme l'analyse est la condition de toute bonne synthèse. Reste donc à savoir par où commencera l'analyse et la réflexion. La réflexion en se repliant sur la conscience, y trouve un très grand nombre de phénomènes; quels sont ceux auxquels elle s'applique d'abord? Telle est la question. Or, Messieurs, la réflexion est faible encore, puisqu'elle

en est à son premier pas; il est donc nécessaire que les phénomènes auxquels elle s'applique d'abord soient : 1° les phénomènes qui brillent avec le plus d'éclat sur le théâtre de la conscience, et qui sollicitent davantage son attention ; 2° les phénomènes dont elle peut le plus aisément se rendre compte. Maintenant, quels sont les phénomènes qui réunissent ces deux caractères ?

Quand nous rentrons dans notre conscience, nous y trouvons un certain nombre de phénomènes marqués de ce caractère particulier que nous ne pouvons ni les faire naître ni les détruire, ni les retenir ni les renvoyer, ni les augmenter ni les affaiblir à notre gré, par exemple les émotions de toute espèce, les désirs, les passions, les appétits, les besoins, le plaisir, la peine, etc., tous phénomènes qui ne s'introduisent point dans l'âme par sa volonté, mais en dépit d'elle, par le seul fait d'une impression extérieure, reçue et aperçue, c'est-à-dire d'une sensation. Cet ordre de phénomènes est incontestable, et il est fort étendu; il compose un grand nombre de nos motifs d'action ; il fait une grande partie de notre conduite. De plus, n'est-il pas vrai que parmi nos connaissances les plus générales, il en est qui, lorsqu'on les examine de près, se résolvent en connaissances moins générales, lesquelles, de décompositions en décompositions, se résolvent en idées sensibles ? Si quelqu'un ne trouve dans sa conscience que des idées indécomposables en élémens sensi-

bles, ou des déterminations pures et libre celui-là n'est pas de ce monde. C'est un fait incontestable qu'il y a dans la conscience une foule de phénomènes réductibles à la sensation. Or, ces phénomènes sensitifs, précisément parce qu'ils sont les plus extérieurs à l'âme, sont les moins profonds et les moins intimes, et par conséquent les plus apparens sur la scène de la conscience; ils provoquent invinciblement l'attention, et sont le plus facilement observables. Faible et mal assurée, la réflexion s'applique donc en premier lieu aux phénomènes sensitifs, comme aux plus superficiels de tous; et elle trouve dans leur étude un exercice utile, à la fois sûr et facile, qui la fortifie, lui plaît et l'attache. L'analyse ne s'arrête pas seulement aux phénomènes de la conscience; elle rapporte la sensation à l'impression faite sur l'organe, et celle-ci aux objets extérieurs, qui deviennent alors la racine de nos sensations, et par là de nos idées. De là l'importance de l'étude de la nature, le besoin et le talent d'observer ses phénomènes et d'en reconnaître les lois. Développez, agrandissez, multipliez ces résultats à l'aide des siècles, vous obtiendrez avec les sciences physiques une certaine science de l'humanité, une philosophie qui a sa vérité, son utilité, sa grandeur.

Si cette philosophie prétendait seulement expliquer par la sensation un grand nombre de nos idées et des phénomènes de la conscience, cette explication serait fort admissible; cette synthèse

serait légitime, car elle serait adéquate à son analyse : le système ne contiendrait aucune erreur. Mais, Messieurs, il n'en va point ainsi : la réflexion est contrainte de diviser ce qu'elle veut étudier, et, pour bien voir, de ne regarder qu'une seule chose à la fois. Or, faible comme elle est à sa naissance, il est naturel qu'elle s'arrête à la partie qu'elle étudie, la prenne pour la réalité totale, et qu'après avoir discerné un ordre très réel de phénomènes, préoccupée de leur vérité, de leur éclat, de leur nombre, de leur importance, elle s'y enfonce exclusivement et le considère comme le seul ordre de phénomènes qui soit dans la conscience. Après avoir dit : Telles et telles de nos connaissances, et, si l'on veut, beaucoup de nos connaissances dérivent de la sensation, donc la sensation constitue et explique un ordre considérable de phénomènes, la réflexion dans sa faiblesse dit : Toutes nos connaissances, toutes les idées dérivent de la sensation, et il n'y a pas dans la conscience un seul phénomène qui ne soit réductible à cette origine. De là ce système qui, au lieu de faire une large part à la sensibilité, ne reconnait qu'elle, et a reçu de son exagération même le nom mérité de sensualisme, c'est-à-dire philosophie qui s'appuie exclusivement sur les sens.

Le sensualisme, la philosophie de la sensation ne peut être vraie qu'à la condition qu'il n'y aura pas dans la conscience un seul élément qui ne soit explicable par la sensation ; comptons donc, mais

rapidement. N'y a-t-il pas dans la conscience des déterminations libres? N'est-il pas certain que souvent nous résistons à la passion et au désir ? Or, ce qui combat la passion et le désir est-ce le désir et la passion ? Est-ce la sensation ? Si la sensation est le principe unique de tous les phénomènes de l'activité, comme le caractère inhérent à la sensation et par conséquent à tout ce qui vient d'elle est la passivité, c'en est fait de l'activité volontaire et libre ; et voilà déjà la philosophie de la sensation, le sensualisme poussé au fatalisme. De plus, Messieurs, la sensation n'a pas seulement le caractère d'être fatale, elle a encore cet autre caractère d'être diverse, multiple, variable indéfiniment. Comme il n'y a pas deux feuilles d'arbres qui se ressemblent, de même le phénomène sensitif le plus constant à lui-même n'a pas deux momens identiques : sensations, émotions, passions, désirs, tous phénomènes qui s'altèrent sans cesse dans une métamorphose perpétuelle. Cette perpétuelle métamorphose épuise-t-elle la réalité intérieure ? Ne croyez-vous pas que vous êtes un être un et identique à lui-même, un être qui était hier le même qu'il est aujourd'hui, et qui demain sera le même qu'il est aujourd'hui et qu'il était hier ? L'identité de la personnalité, l'unité de votre être, l'unité de votre moi n'est-il pas un fait éminent de la conscience, ou, pour mieux dire, n'est-ce pas le fond même de toute conscience ? Or, comment tirer l'identité de la varié-

té ? Comment tirer l'unité de la conscience et du moi, de la variété des phénomènes sensitifs? Ainsi, dans la philosophie de la sensation, pas d'unité pour rapprocher et combiner les variétés de la sensation, les comparer et les juger. Tout-à-l'heure cette philosophie détruisait la liberté, elle détruit maintenant la personnalité même, le moi identique et un que nous sommes, et réduit notre existence à un reflet pâle et mobile de l'existence extérieure, diverse et variable, c'est-à-dire à un résultat de l'existence physique et matérielle : la philosophie de la sensation aboutit donc nécessairement au matérialisme. Enfin, comme l'âme de l'homme n'est dans le système de la sensation que le résultat et la collection de nos sensations, ainsi Dieu n'est pas autre chose que le résultat possible, la collection, la généralisation dernière de tous les phénomènes de la nature : c'est une sorte d'âme du monde, qui est relativement au monde ce que l'âme que nous laisse le sensualisme est relativement au corps. L'âme humaine du sensualisme, est une idée abstraite, générale, collective qui représente en dernière analyse la diversité de nos sensations; le dieu du monde du sensualisme, est une abstraction du même genre, qui se résout, successivement décomposée, dans les diverses parties de ce monde, seul en possession de la réalité et de l'existence. Ce n'est pas là le dieu du genre humain, ce n'est pas là un dieu distinct du monde ; or, Messieurs, la négation d'un dieu distinct du

monde a un nom très connu dans les langues humaines et dans la philosophie.

La philosophie de la sensation est contemporaine de la philosophie ; et dès le premier jour, elle a porté ses conséquences ; elle les a portées, et elle en a été accablée. Il y a plus de trois mille ans que ce système existe; il y a plus de trois mille ans qu'on lui fait les mêmes objections; il y a trois mille ans qu'il n'y peut répondre ; mais je me hâte d'ajouter qu'il y a trois mille ans aussi qu'il rend les plus précieux services au genre humain, en étudiant un ordre de faits qui sans doute n'est pas le seul dans la conscience, mais qui y est incontestablement, et qui, analysé et approfondi, rapporté à ses objets et rattaché à leurs lois, devient la source de sciences réelles et certaines, utiles et admirables. Mais enfin ce système, puisqu'il ne peut pas rendre compte de tous les phénomènes de la conscience, ne peut être le dernier mot de la philosophie.

Passons à un autre ordre de phénomènes de la conscience, par conséquent à un autre système, à une autre philosophie.

La réflexion a reconnu un ordre réel de phénomènes, l'ordre le plus apparent, le plus facile à l'observation. Il fallait qu'elle débutât ainsi ; mais elle ne s'arrête point là. Plus ferme et plus exercée, elle descend plus avant dans la conscience, et y trouve les phénomènes que je viens de vous signaler fort grossièrement, le phénomène de la

liberté, la personnalité humaine, l'identité du moi, et beaucoup d'autres notions qu'elle a beau analyser, et qu'elle ne peut réduire à des élémens purement sensibles. Ainsi elle remarque qu'elle est contrainte de concevoir tous les accidens qui surviennent, toutes les sensations, toutes les pensées, toutes les actions de l'âme, ainsi que les événemens du monde extérieur, dans un certain temps. Elle remarque que, cette partie du temps, elle la place nécessairement dans un temps plus considérable encore ; et toujours de même, de telle sorte que tous les accidens se succèdent dans le temps et le mesurent, mais ne l'épuisent pas, puisque étant donnés autant d'accidens qu'elle en peut concevoir, elle est toujours forcée de supposer que tous ces accidens, si nombreux qu'ils soient, ont lieu dans le temps, dans un temps qui est là pour tous ceux qui ne sont pas même encore, pour tous ceux que la nature pourra jamais produire et l'imagination inventer. Certes, ce n'est point à la sensation fugitive, limitée, finie, qu'a pu être emprunté la notion du tems infini et illimité. De plus, elle remarque que tous les objets extérieurs des sensations, elle les place dans un certain espace, et qu'elle distingue cet espace des objets eux-mêmes ; que cet espace elle le place encore dans un plus grand, et toujours de même à l'infini, de telle sorte que des mondes innombrables additionnés ensemble mesurent l'espace et ne l'épuisent pas. Là encore est une notion d'in-

fini que la sensation n'a pu donner. Mais il est une autre idée qui plus évidemment encore ne peut venir de la sensation : la réflexion s'aperçoit que tout acte de la pensée se résout en jugemens, lesquels s'expriment en propositions ; elle s'aperçoit que la forme nécessaire de tout jugement, de toute proposition, est une certaine unité. En effet, toute proposition est une et non pas une autre. D'où vient cette unité de proposition ? vient-elle des différens termes renfermés dans cette proposition ? Vient-elle de ces termes que, dans le systèm de la sensation, nous devons supposer dérivés de la sensation ? Ils sont comme la sensation, marqués du caractère de variété et de multiplicité ; ils peuvent donc être les matériaux d'une proposition, mais ils ne suffisent pas pour constituer cette proposition, puisque ce qui constitue essentiellement toute proposition c'est l'unité de proposition. D'où vient donc cette unité de proposition ? Quelle est cette force qui, s'ajoutant aux matériaux variés que fournit la sensation, les rassemble et les unit d'abord dans l'unité de pensée et de jugement, puis dans l'unité de proposition ? La réflexion arrive donc à retirer l'unité à la sensation, comme elle lui a retiré l'espace, le temps, la personnalité, la liberté, et beaucoup d'autres idées ; et elle rapporte à la pensée elle-même cette unité sans laquelle il n'y a nulle pensée, nul jugement, nulle proposition. Elle sort du monde de la sensation, et elle entre dans celui de la pensée,

dans ce monde intime et obscur où sont pourtant des phénomènes très réels, et si réels, que si vous en faites abstraction, vous détruisez, je ne dis pas seulement un grand nombre de nos connaissances, mais la possibilité d'une seule connaissance, d'une seule pensée, d'un seul jugement, d'une seule proposition. La réflexion aborde donc ces nouveaux phénomènes; elle les étudie, elle en fait un compte exact, une liste complète; elle examine leurs relations. Jusque-là, tout est à merveille. Je vous ai dit le bien; maintenant voici le mal. La réflexion est si frappée de la vérité de ces nouveaux phénomènes et de leur distinction d'avec les phénomènes sensibles, que dans sa préoccupation elle néglige ceux-ci, les perd de vue, les nie, et il en résulte un nouveau système exclusif, qui, prenant uniquement son point de départ dans les idées inhérentes à la pensée même, s'appelle idéalisme, en opposition au sensualisme, qui prend uniquement son point de départ dans les idées qui viennent de la sensation.

Voici à peu près en peu de mots la marche de l'idéalisme. D'abord il néglige les rapports qui lient les phénomènes rationnels aux phénomènes sensitifs, et passe de leur distinction qui est réelle à la supposition de leur indépendance; ils sont distincts, donc ils sont séparés. La conclusion dépasse les prémisses, la synthèse dépasse l'analyse. En fait, ils ne sont pas séparés; les uns coexistent avec les autres dans la conscience. Les résultats du développement

de l'intelligence y sont avec les résultats du développement de la sensibilité; car l'intelligence ne s'est développée qu'avec la sensibilité; tout vous était donné dans une complexité profonde: vous avez distingué ce qui devait être distingué : fort bien; mais il ne faut pas séparer ce qui ne doit pas être séparé. Tel est le premier pas hors de l'observation, la première erreur de l'idéalisme. Après avoir distingué, il sépare; non seulement il sépare, il va plus loin; puisque certaines idées sont indépendantes des sensations, elles peuvent leur être antérieures; elles peuvent l'être, donc elles le sont. Elles sont alors ou la dot que l'intelligence apporte avec elle; elles lui sont innées; ou bien l'intelligence les reçoit de son principe; mais si elle les tient de son principe, ce principe les possède donc en lui-même; d'où il suit ou peut suivre qu'autrefois, dans un autre monde, quand l'âme qui est immortelle, et qui par conséquent a pu préexister à son existence actuelle, était encore avec son principe éternel, elle en participait déjà, et que les idées en ce monde ne sont pas autre chose que des ressouvenirs de connaissances antérieures. Ce n'est point à l'analyse que sont empruntés de pareils résultats : l'analyse montre que certaines idées sont en elles-mêmes distinctes des idées sensibles; mais indépendantes, mais antérieures, mais préexistantes dans un autre monde, elle n'en dit pas un mot; et voilà l'idéalisme parti d'une distinction vraie, qui se précipite dans la route de l'ab-

straction et de l'hypothèse. Or, dans cette route, on ne s'arrête guère. Savez-vous quel en est le terme ? savez vous quelle est la dernière conséquence de l'idéalisme ? la voici : L'idéalisme a reproché au sensualisme de ne pouvoir donner et expliquer l'idée de l'unité ; et vraiment de la variété on ne peut tirer l'unité d'aucune manière ; cela est évident, et confond le sensualisme. Mais la réciproque est vraie : comme on ne tire pas l'unité de la variété, on ne tire pas non plus la variété de l'unité ; et l'idéalisme une fois parvenu à l'unité s'y enfonce et n'en peut plus sortir. Embarrassé par la variété, il la néglige s'il est faible et timide ; il la nie s'il est fort et conséquent. Après avoir rejeté avec raison le sensualisme, c'est-à-dire la sensation comme principe unique de connaissance, il prétend qu'il ne vient de la sensation aucune connaissance ; après avoir rejeté avec raison le matérialisme, c'est-à-dire l'existence exclusive de la matière, il en vient à nier l'existence même de la matière, et l'idéalisme se perd dans la folie du spiritualisme.

Voilà donc deux emplois de la réflexion de l'analyse, qui ont tous deux abouti à une synthèse précipitée, à des hypothèses. Et remarquez que ces hypothèses ne doutent pas d'elles-mêmes ; elles sont profondément dogmatiques. Le sensualisme ne croit qu'à l'autorité des sens et à l'existence de la matière, mais il y croit fermement ; l'idéalisme ne croit qu'à l'existence de l'esprit et n'ad-

met que l'autorité des idées qui sont en lui : mais enfin il croit à cette existence, il admet cette autorité ; ce sont deux dogmatismes opposés, mais également impérieux, également sûrs d'eux-mêmes. Savez-vous pourquoi ? c'est que l'un et l'autre sont fondés sur une donnée également vraie. C'est cette donnée vraie, quoique incomplète, qui fait leur force; et ils s'y retranchent toutes les fois qu'on les attaque. Le sensualisme en appelle au témoignage des sens, l'idéalisme à celui de la raison et à la vertu de certaines idées, inexplicables par la sensation seule. C'est là que le sensualisme et l'idéalisme sont forts ; mais quand d'une donnée vraie, mais incomplète, ils tirent un système exclusif, là est leur commune faiblesse. Le sensualisme et l'idéalisme sont deux dogmatismes, également vrais par un côté, également faux par un autre, et qui aboutissent à peu près à d'égales extravagances.

Est-ce là le dernier mot de la réflexion et de la philosophie ? Non, Messieurs ; ces deux dogmatismes étant opposés, ne peuvent paraître sur la scène de la philosophie sans se choquer, sans se faire la guerre. Le premier a raison contre le second, et le second n'a pas tort contre le premier. Le résultat de cette lutte est que la réflexion, après s'être un moment identifiée avec l'un, puis avec l'autre, aperçoit le creux de l'un et de l'autre, se retire de l'un et de l'autre, reprend son indépendance, et examine, avec les seules lumières du sens commun, les bases de ces deux

systèmes, les procédés qu'ils emploient, les conclusions auxquelles ils arrivent. Entouré d'hypothèses, contre leurs séductions, le bon sens s'arme de la critique, et d'une critique impitoyable ; par peur des extravagances du dogmatisme, il se jette à l'autre extrémité et tombe dans le scepticisme. Le scepticisme est la première forme, la première apparition du sens commun sur la scène de la philosophie. (*Quelques applaudissemens.*) Patience, Messieurs : vous voyez par où le scepticisme commence ; vous verrez tout à l'heure par où il finit.

Le scepticisme examine d'abord les bases du sensualisme, c'est-à-dire le témoignage des sens, leur témoignage exclusif, et le réfute facilement. L'argumentation est connue. Toute sensation par elle-même est-elle infaillible ? oui ou non ? Il faut bien convenir qu'elle est faillible. Or, deux sensations sont-elles plus infaillibles qu'une seule? non; et trois et quatre ne sont pas plus infaillibles que deux. Si elles peuvent se rectifier l'une par l'autre, elles peuvent aussi ne pas le faire ; donc ni séparées ni réunies, elles n'ont en elles-mêmes un critérium infaillible. Mais si les sensations peuvent se tromper, la raison les vérifie et les rectifie. J'en conviens; la raison, le raisonnement, le jugement, la comparaison, l'attention, toutes ces différentes facultés interviennent dans l'observation sensible, la confirment ou la redressent. Mais l'attention, la comparaison, le jugement, le rai-

sonnement, la raison, sont-ce des facultés qui viennent de la sensation ? oui ou non ? Si elles en viennent, elles ont le même caractère de faillibilité qu'elle. N'en viennent-elles pas? vous sortez du système. Que la sensation se vérifie elle-même par la sensation ou par la raison qui en dérive, même chance d'erreur ; et si l'opération de l'esprit qui intervient dans la sensation est différente d'elle, il peut en effet la rectifier, mais à la condition qu'elle ait une autorité qui lui soit inhérente, et alors c'en est fait du sensualisme : dans l'un et l'autre cas, sa base s'écroule sous cette première attaque du scepticisme. Le scepticisme dit encore au sensualisme : Quel est l'instrument de tout votre système ? Pensez-y, c'est la relation de la cause à l'effet. Votre système est une génération perpétuelle. Vous engendrez toutes les idées des idées sensibles, celles-ci des sensations, les sensations de l'impression faite sur les sens, l'impression de l'action immédiate des objets extérieurs, en un mot, vous bâtissez tout sur l'idée de la cause et de l'effet. Or, dans votre monde des sensations, je n'aperçois pas de cause. Ne sortez pas de votre système. D'après ce système, que trouvez-vous en vous et hors de vous ? des phénomènes divers qui se succèdent dans une certaine conjonction accidentelle : vous trouvez une bille qui est ici après avoir été là, une autre qui est là après avoir été ici ; mais la raison de ce fait, mais la connexion qui donne à chacun de ses termes le

caractère d'un antécédent et d'un conséquent, comment pouvez-vous l'emprunter à la sensation? Il implique que la sensation, c'est-à-dire un simple fait, donne autre chose que lui-même. Vous faites tout ce que vous faites avec le rapport de l'effet à la cause, et jamais vous n'expliquez et ne justifiez ce rapport : vous ne le pouvez. Enfin votre système vous est cher comme expliquant tout, comme étant un tout, une unité ? mais l'idée d'unité ne vient pas des sens. Ainsi le scepticisme bat en ruine les bases, les procédés, les conclusions du sensualisme; cela fait, il se retourne vers l'idéalisme, et ne lui fait pas moins forte guerre.

Il en examine les bases, les procédés, les résultats. Les bases de l'idéalisme sont les idées que la sensation ne peut expliquer. Contre ces idées, le scepticisme soulève le redoutable problème de leur origine; et par là, sans qu'il soit besoin d'insister, il dissipe aisément la chimère d'idées préexistantes à leur apparition en ce monde dans la conscience de l'homme, celle des idées innées, celle même d'idées tout-à-fait indépendantes de la sensation. L'instrument de l'idéalisme est en dernière analyse la raison humaine : le scepticisme examine cet instrument, sa valeur, sa portée, ses limites ; il démontre que l'idéalisme s'en sert souvent au hasard et en méconnaît les lois; pour rompre le prestige de ses sublimes hypothèses il lui suffit de leur opposer une critique sévère de nos facultés. Enfin, le scepticisme pousse l'idéa-

lisme à ses dernières conséquences ; il lui retranche toute idée venue des sens, puisque l'idéalisme infirme leur autorité, et il lui enlève le monde extérieur tout entier : il ne lui laisse qu'une liberté qui est à elle-même son théâtre et sa matière, un esprit qui n'agit que sur lui-même, et s'épuise dans la contemplation solitaire de ses forces et de ses lois ; au dehors un Dieu sans monde, une existence absolue, vide de diversité, de changement et de mouvement, qui, concentrée dans les profondeurs de l'unité, ressemble fort au néant de l'existence.

Maintenant voyons où aboutit le scepticisme, et quelles sont à lui-même ses conclusions. Sa seule conclusion légitime serait que dans le sensualisme et dans l'idéalisme il y a beaucoup d'erreurs. Voilà la seule conclusion qui sort du travail légitime de l'analyse appliquée à ces deux systèmes. Étendez-la, elle dépasse les prémisses; la synthèse dépasse l'analyse, et l'analyse va se résondre encore dans une hypothèse. Or, la réflexion exagère dans ce troisième cas, comme elle a fait dans les deux premiers, parce qu'elle est encore, parce qu'elle est toujours faible; et au lieu de dire: il y a du faux dans les deux systèmes de l'idéalisme et du sensualisme, le scepticisme dit : tout est faux dans ces deux systèmes. Et non seulement il dit: tout est faux dans ces deux systèmes, mais il ajoute : tout système est faux ; nouvelle conclusion encore plus loin de la légitime

analyse que la précédente. Non seulement il dit: tout système est faux, mais encore, il n'y a aucune vérité saisissable pour l'homme. Et nous voici tombés dans un abîme d'exagérations, tout aussi extravagantes que celles du sensualisme et de l'idéalisme; il y a même ici de plus une contradiction intolérable. Car mettez sous sa forme la plus simple cette dernière conclusion du scepticisme, qui constitue véritablement le scepticisme : Il n'y a aucune vérité, aucune certitude; traduisez : Il est vrai, il est certain qu'il ne peut y avoir aucune vérité, aucune certitude. Il est vrai, il est certain qu'il ne peut y avoir.....; c'est un dogmatisme évident. Il est vrai , il est certain..... Qu'en savez-vous , vous qui n'admettez aucune vérité , aucune certitude ? Ainsi le scepticisme aboutit lui-même au dogmatisme , et la négation de toute philosophie se résout dans une prétention philosophique, qui elle-même est un système de philosophie , tout aussi exclusif et extravagant , et même plus exclusif et plus extravagant qu'aucun autre. (*Applaudissemens unanimes.*)

Il faut convenir, Messieurs, que voilà l'esprit humain bien embarrassé. Consentira-t-il au scepticisme ? mais le scepticisme est une contradiction. Consentira-t-il au sensualisme ou à l'idéalisme ? mais le sensualisme et l'idéalisme ont été poussés légitimement à l'extravagance, et par là au scepticisme. Comment donc faire ? Je ne vois

plus que deux expédiens. D'abord on peut renoncer à la réflexion, à l'indépendance, à la philosophie, et rentrer dans le cercle de la théologie. C'est ce qui arrive quelquefois; à la bonne heure; bien que l'inconséquence soit visible; car il implique que les objections du scepticisme, qui portent contre tout système, ne soient pas aussi valables contre un système religieux que contre un système philosophique. Ce point est délicat, je le sais, et d'une extrême importance: c'est un des champs de bataille du siècle; j'y reviendrai plus d'une fois. Aujourd'hui je me contenterai d'une seule remarque. Il y a un vrai et un faux scepticisme; il y a un scepticisme qui est respectable, parce qu'il est sincère; il y a un scepticisme qui n'est qu'une feinte, un jeu joué, qui ayant pris parti d'avance contre la raison et la philosophie, en exagère à dessein la faiblesse et les fautes pour en décourager les hommes et les ramener sous le joug de l'autorité. Ce n'est pas là le vrai scepticisme, c'est-à-dire l'impossibilité loyalement reconnue et avouée de se rendre compte d'aucune vérité; c'est la haine déguisée de la raison et de la philosophie. Ce faux scepticisme a paru déjà plusieurs fois dans l'histoire de la philosophie: il a l'air de triompher aujourd'hui; mais je le connais, je connais ses desseins, et lui ôterai son masque. Lasse des contradictions du scepticisme, la philosophie peut donc, par une contradiction nouvelle, retourner à la théologie;

ou bien il ne lui reste à tenter qu'une seule voie. La réflexion, en s'engageant dans une des parties de la conscience, la partie sensible, s'il est permis de s'exprimer ainsi, est arrivée au sensualisme; en s'engageant dans la partie intellectuelle et les idées qui appartiennent à la raison, elle est arrivée à l'idéalisme; en revenant sur elle-même, sur ses forces et leur emploi légitime, et sur les deux systèmes qu'elle avait déjà produits, elle est arrivée au scepticisme. Mais il y a quelque chose encore dans la conscience qu'elle n'a pas songé à aborder. C'est, Messieurs, le fait que je vous ai souvent signalé, savoir, le fait de la spontanéité. Nous ne débutons pas par la réflexion. Antérieurement à la réflexion, toutes nos facultés, dans leur vertu spontanée, entrent en exercice, la raison avec les sens, les sens avec la raison, l'activité libre avec la raison et avec les sens; et leur action primitive et simultanée nous donne les grands résultats que je vous ai signalés dans les précédentes leçons. Le fait de la spontanéité avait jusqu'ici échappé à la réflexion par sa profondeur et son intimité; et cependant, remarquez bien que la spontanéité est précisément la base de la réflexion. La spontanéité, nous l'avons vu, est le phénomène qui donne naissance immédiatement à la religion, et qui indirectement par la réflexion qui s'appuie sur elle contient et engendre la philosophie. Ainsi, en abordant la spontanéité, la réflexion se place à la source même, et sur la limite de la religion

et de la philosophie ; par là, elle opère donc une sorte de compromis entre la religion et la philosophie. Ce compromis, d'un seul mot c'est le mysticisme.

Le sensualisme ne rendait pas compte de la spontanéité et de l'inspiration primitive ; il la détruisait en la résolvant dans une sensation dominante. L'idéalisme n'en rendait pas compte davantage; car s'il en eût rendu compte, c'est dans l'inspiration qu'il eût trouvé la source vive et profonde de toutes les vérités qu'il avait bien su distinguer des sens, mais que plus tard il avait comme étouffées sous des abstractions et des hypothèses. Enfin le scepticisme était loin d'atteindre à l'analyse de la spontanéité ; car le scepticisme s'était borné à renverser ce qui était debout. savoir, le sensualisme et l'idéalisme ; il n'avait pas besoin de rechercher le fait sur lequel ces deux systèmes reposent, il est vrai, mais que ces deux systèmes négligent. La réflexion s'empare de ce fait jusqu'ici inaperçu, fait spécial, tout aussi réel, tout aussi incontestable que les autres, et qui seulement, par sa profondeur et sa fugitivité, exige une analyse plus attentive et plus délicate. Le caractère de l'inspiration est : 1° d'être primitive, antérieure à toute opération réfléchie; 2° d'être accompagnée d'une foi vive, d'où résulte une autorité supérieure ; 3° l'inspiration est vivifiante, sanctifiante, et elle répand dans l'âme un sentiment d'amour ponr l'auteur même de toute ins-

piration. Or l'auteur de toute inspiration, est sans doute immédiatement la raison humaine, mais la raison humaine rattachée à son principe, parlant pour ainsi dire au nom de ce principe; c'est ce principe lui-même faisant son apparition dans la raison de l'homme. Certes, ce n'était pas là un fait à négliger : c'est ce fait admirable sur lequel travaille le mysticisme. Il le décrit, le dégage, l'éclaircit, et en tire les trésors de vérité et de moralité qu'il renferme. Rien de mieux, et tout commence toujours bien. Voici maintenant à quoi aboutit le mysticisme, et à quoi il aboutit nécessairement.

L'inspiration n'a lieu que dans le silence des opérations ultérieures. Le raisonnement tue l'inspiration ; l'attention qu'on lui prête l'allanguit et l'amortit. Il faut donc, pour retrouver l'inspiration primitive, et l'enthousiasme, la foi, l'amour qui l'accompagnent, il faut suspendre autant qu'il est en nous l'action des autres facultés. Tournez ceci en principe et en habitude, et bientôt vous arrivez au dédain et à la dégradation des plus excellentes facultés de la nature humaine. On fait alors assez peu de cas de cessens grossiers qui empêchent ou obscurcissent l'inspiration; on fait peu de cas de l'activité et de la liberté humaine, qui par les combats douteux qu'elle rend contre la passion, répand dans l'âme les chagrins et les troubles, triste berceau de la vertu. Agir, c'est lutter; lutter, c'est commencer par se dé-

chirer le cœur, et quelquefois encore pour finir par succomber. Le sentier de l'action est semé d'amertumes. Fuir l'action paraît plus sûr au mysticisme. De plus, la science avec son allure méthodique, son analyse et sa synthèse régulières, et le rigide appareil de ses formes didactiques, ne paraît guère qu'une vanité laborieuse à qui puise sans effort et directement la vérité à sa source la plus élevée. Voilà donc le mysticisme qui néglige le monde, la vertu, la science, pour le recueillement intérieur, la contemplation, la foi, l'amour; de là le quiétisme. Nous voilà bien loin du but de la vie, Messieurs, et pourtant nous ne sommes pas encore au terme des égaremens du mysticisme.

On veut de l'enthousiasme, des inspirations, des contemplations: soit; mais on n'en peut avoir tous les jours, à toutes heures; les âmes douces attendent en silence l'inspiration, les âmes énergiques l'appellent. On veut entendre la voix de l'esprit; il tarde, on l'invoque, et bientôt on l'évoque. Il vient, Messieurs, et l'on passe de la révélation rationnelle aux révélations directes et personnelles. On appelle, on écoute, et on croit entendre; on a des visions, et on en procure aux autres. On lit sans yeux, on entend sans oreilles; on commande aux élémens, sans connaître leurs lois; les sens et l'imagination, qu'on croit avoir enchaînés, se mettent de la partie, et des folies tranquilles et innocentes du quiétisme on tombe dans les délires

souvent criminels de la théurgie. Je n'invente pas, Messieurs, je tire d'un principe ses conséquences nécessaires ; j'ai l'air de conjecturer, et je ne fais que raconter. Vous avez vu comment avaient commencé et comment ont fini le sensualisme et l'idéalisme. Vous avez vu par où a fini le scepticisme et son bon sens apparent : voilà par où finit le mysticisme. Donnez-vous ici, Messieurs, le spectacle de l'esprit humain, le spectacle des meilleurs systèmes et de leurs égaremens nécessaires.

Tels sont ni plus ni moins les emplois les plus généraux de la réflexion : développés par le temps et les siècles, ils engendrent quatre systèmes élémentaires qui représentent et renferment l'histoire entière de la philosophie. Sans doute ces systèmes se combinent et se mêlent plus ou moins ensemble; tout se complique dans la réalité; mais l'analyse retrouve aisément sous toutes ces combinaisons leurs élémens simples et irréductibles. Maintenant dans quel ordre ces systèmes se succèdent-ils les uns aux autres sur la scène de l'histoire ? Est-ce dans l'ordre dans lequel je vous les ai moi-même présentés? Peut-être, Messieurs; peut-être en effet les premiers systèmes sont-ils plutôt sensualistes qu'idéalistes. Mais ce qu'il y a de certain, c'est que les deux systèmes qui se développent d'abord sont le sensualisme et l'idéalisme; ce sont là les deux dogmatismes qui remplissent le premier plan de toute grande époque philosophique. Il est clair que le scepticisme ne

peut venir qu'après; et il est tout aussi clair que le mysticisme, j'entends comme système indépendant et exclusif, vient nécessairement le dernier; car le mysticisme n'est pas autre chose qu'un acte de désespoir de la raison humaine, qui, forcée de renoncer au dogmatisme, et ne pouvant se résigner au scepticisme, ne voulant pas non plus abjurer son indépendance, tente une sorte de compromis entre l'inspiration religieuse et la philosophie.

Quels sont les mérites de ces quatre systèmes? Quelle est leur utilité? Messieurs, leur utilité est immense. Je ne sais si, après cette leçon, je paraîtrai un homme fort entêté d'aucun de ces quatre systèmes, mais toujours est-il que je ne voudrais pour rien au monde, quand je le pourrais, en retrancher un seul; car ils sont tous et presque également utiles. Supposez qu'un de ces systèmes périsse, selon moi, c'en est fait de la philosophie tout entière. Aussi, je veux réduire le sensualisme; je ne veux pas le détruire. Détruisez-le, vous ôtez le système qui seul peut inspirer et nourrir le goût ardent des recherches physiques et l'énergie passionnée qui fait faire des conquêtes sur la nature, comme la seule réalité évidente et digne de l'attention et du travail de l'homme; et encore, ce qui est de la plus haute importance, vous ôtez à l'idéalisme la contradiction qui l'éclaire, le contrepoids salutaire qui le retient sur la pente glissante de l'hypothèse. Otez l'idéa-

lisme, même avec ses chimères, et soyez sûrs que l'étude et la connaissance spéciale de la pensée humaine et de ses lois en souffrira. Et puis le sensualisme aura trop beau jeu, et lui-même se perdra dans des hypothèses insupportables. Si vous ne voulez pas que la philosophie se réduise bientôt au fatalisme, au matérialisme et à l'athéisme, gardez-vous de retrancher l'idéalisme; car c'est l'idéalisme qui fait la guerre à ces trois conséquences du sensualisme, les surveille et les empêche de triompher. D'un autre côté, gardez-vous bien de ruiner le scepticisme; car le scepticisme est pour tout dogmatisme un adversaire indispensable. S'il n'y avait pas dans l'humanité des gens qui font profession de critiquer tout, même ce qui est bien, qui cherchent le côté faible des plus belles choses, et résistent à toute théorie bonne ou mauvaise, on aurait bientôt plus de mauvaises théories que de bonnes; les soupçons seraient donnés pour des certitudes, et les rêveries d'un jour pour l'expression de l'éternelle vérité. Il est bon, Messieurs, qu'on soit toujours forcé de prendre garde à soi; il est bon que nous sachions, nous autres faiseurs de systèmes, que nous travaillons sous l'œil et sous le contrôle du scepticisme, qui nous demandera compte des bases, des procédés, des résultats de notre travail, et qui d'un souffle renversera tout notre édifice, s'il n'est pas appuyé sur la réalité et sur une méthode sévère. L'utilité du mysticisme n'est pas moins évidente. Le sen-

sualisme s'enfonce par la sensation dans le monde sensible ; son instrument est l'observation ; il n'admet que ce qu'il a senti , vu, touché. L'idéalisme s'enfonce dans le monde des idées, dans la raison pure; son instrument est l'abstraction; le scepticisme avec sa dialectique acérée réduit en poussière les sensations comme les idées , et pousse à l'indifférence et à la moquerie universelle. Il faut donc que le mysticisme soit là pour revendiquer les droits sacrés de l'inspiration, de l'enthousiasme, de la foi, et des vérités primitives que ne donnent ni la sensation, ni l'abstraction, ni le raisonnement; et entendons-nous bien, Messieurs, je parle de la foi libre, sans aucune autre autorité que celle de la nature humaine; nous ne sommes pas ici en théologie, mais en philosophie. Il est de la plus haute importance que le mysticisme soit là, toujours là, pour rappeler à l'homme que les sciences physiques et morales, avec leurs méthodes et leurs classifications, leurs divisions et leurs subdivisions, et leurs arrangemens un peu artificiels, sont très belles sans doute, mais que souvent la vie manque à ces chefs-d'œuvre d'analyse, et que la vie a été surtout donnée aux vérités éternelles, et à l'opération primitive et spontanée qui les révèle à l'ignorant comme au savant, opération rapide et sûre qui fournit à la science ses fondemens, et que la science néglige ou détruit, qui se dissipe et périt sous l'abstraction de l'idéalisme comme sous le scalpel du sensualisme ,

comme dans le mouvement aride de la dialectique, dans les disputes de l'école comme dans les distractions du monde, et qui ne se retrouve, ne se conserve, et ne s'alimente que dans le sanctuaire de l'âme, au foyer de la méditation religieuse.

Voilà l'utilité de ces quatre systèmes; quant à leur mérite intrinsèque, Messieurs, accoutumez-vous à ce principe : ils ont été donc, donc ils ont eu leur raison d'être, donc ils sont vrais ou en totalité ou en partie. L'erreur est la loi de notre nature, nous y sommes condamnés ; et dans toutes nos opinions, dans toutes nos paroles, il y a toujours à faire une large part à l'erreur, et même à l'absurde. Mais l'absurdité complète n'entre pas dans l'esprit de l'homme; c'est la vertu de la pensée de n'admettre rien que sous la condition d'un peu de vérité, et l'erreur absolue est inintelligible. Ainsi imaginez, cherchez l'idéal de l'erreur et de l'absurdité. Ce pourrait bien être, par exemple, le retranchement de l'idée d'unité dans nos pensées et dans nos paroles. Essayez d'ôter de quelque pensée, de quelque proposition que ce soit, l'idée d'unité ; ce n'est plus une pensée, une proposition, elle ne peut entrer dans l'esprit, elle ne fait pas une phrase, et l'on prononce des mots qui n'ont pas de sens. L'erreur absolue est inintelligible; donc elle est inadmissible, donc elle est impossible. Les quatre systèmes que j'ai fait passer sous vos yeux ont été; donc ils ont du vrai;

mais ils ne sont pas uniquement vrais; ils sont vrais par un côté et faux par un autre; et ce que je vous propose c'est de n'en pas rejeter un seul, et de n'être dupe d'aucun d'eux.

Moitié vrais, moitié faux, ces quatre systèmes sont les élémens fondamentaux de toute philosophie, et par conséquent de l'histoire de la philosophie. L'histoire de la philosophie ne crée pas les systèmes philosophiques; elle les constate et les explique. Sa tâche est de n'oublier aucun des grands systèmes que l'esprit humain a produits, et de les comprendre en les rapportant à leur principe, savoir, l'esprit humain, cet esprit que chacun de nous porte tout entier en lui-même, que chacun de nous peut donc étudier et consulter en lui-même, afin de le comprendre dans les autres, de comprendre tout ce qu'il y a produit et peut y produire. Telle est cette méthode qu'il plaît à certaines personnes d'attaquer comme une méthode hypothétique; c'est tout simplement, Messieurs, l'observation appliquée d'abord à la nature humaine, puis transportée dans l'histoire. Concevez-vous en effet qu'on puisse rien comprendre à l'histoire, sinon à la condition de comprendre un peu l'esprit humain dont l'histoire est la manifestation? Or, la connaissance de l'esprit humain, c'est la philosophie. Il est donc impossible de s'orienter dans l'histoire de la philosophie, si on n'est pas plus ou moins philosophe, et la philosophie est la vraie lumière de l'histoire de la

philosophie. D'autre part, que fait celle-ci ? Elle nous montre la philosophie, c'est-à-dire les quatre systèmes qui, selon nous, la représentent, se développant à travers les siècles, tantôt isolés, tantôt combinés entre eux, faibles d'abord, pauvres en observations et en argumens, puis avec le temps s'enrichissant et se fortifiant, et par là développant sans cesse la connaissance de tous les élémens, de tous les points de vue de l'esprit humain, c'est-à-dire encore la philosophie elle-même. L'histoire de la philosophie n'est donc pas moins à son tour que la philosophie elle-même en action, se réalisant dans un progrès perpétuel, dont le terme recule sans cesse devant nous comme celui de la civilisation elle-même. Le résultat de tout ceci est le principe que je vous ai signalé dans l'introduction de l'année dernière, et qui est, vous le savez, le but dernier de tous mes efforts, l'âme de mes écrits et de tout mon enseignement, savoir: l'identité de la philosophie et de son histoire, l'organisation de la philosophie, ici par la science pure, là par l'histoire même de la philosophie.

Il semble, Messieurs, que nous sommes bien loin de la philosophie du dix-huitième siècle. Nullement; car je viens d'en jeter les bases. Oui, Messieurs, ces quatre systèmes que je viens de vous signaler et de tirer de l'analyse même de l'esprit humain, sont et ne peuvent pas ne pas être les quatre grands systèmes élémentaires qui, nés dans

le vieil Orient, après s'être développés avec éclat sur la scène brillante de la philosophie grecque, et avoir traversé, obscurci sans doute, mais non pas éteint, la longue nuit du moyen âge, reparaissent au seizième et au dix-septième siècle, dans la philosophie moderne, et, aboutissant enfin au dix-huitième siècle, y présentent dans leur lutte féconde, leur quadruple action et leur développement immense, le spectacle le plus grand et le plus instructif qu'aient jamais offert les annales de la philosophie.

Cinquième Leçon.

—

SOMMAIRE.

Sujet de cette leçon : Antécédens des quatre systèmes indiqués dans la leçon précédente.—Philosophie orientale. Sa réduction dans l'état de nos connaissances à la philosophie indienne.—Vue générale des systèmes indiens. — Du sensualisme dans l'Inde. École Sankhya, de Kapila. Ses bases, ses procédés, ses conclusions. Matérialisme, fatalisme, athéisme indien.

Messieurs,

J'ai déterminé, dans la dernière leçon, les quatre points de vue qui servent de base à tous les systèmes, qui sont les élémens nécessaires de toute philosophie et par conséquent de l'histoire de la philosophie, qui remplissent de leurs divisions et de leurs combinaisons toute grande époque philosophique et par conséquent le dix-huitième siècle. Je dois maintenant suivre ces qua-

tre systèmes élémentaires dans leur développement et leur progrès jusqu'au dix-huitième siècle, afin de reconnaître dans quel état ce siècle les a reçus, et d'apprécier ce qu'il en a fait. Je dois procéder à l'égard des systèmes dont se compose la philosophie du dix-huitième siècle, comme je l'ai fait à l'égard de la méthode qu'elle a employée, et à l'égard de l'esprit général qui la caractérise. Ici même un peu moins de rapidité est convenable et nécessaire, puisqu'il s'agit des fondemens historiques, des antécédens des systèmes qui doivent être pour nous le sujet d'une longue étude, antécédens mal connus, et dont la connaissance exacte est cependant nécessaire pour avoir une intelligence pleine et entière du grand spectacle philosophique que présente le dix-huitième siècle. Entrons en matière.

L'Orient est le berceau de la civilisation et de la philosophie ; l'histoire remonte jusque-là, et pas plus haut. Nous venons des Romains, les Romains des Grecs, et les Grecs ont reçu de l'Orient leur langue, leurs arts, leur religion, tous les élémens primitifs de leur développement ultérieur. Mais l'Orient, d'où vient-il ? quelles sont les racines de l'antique civilisation de l'Egypte, de la Perse, de la Chine et de l'Inde? L'histoire n'en dit rien. Comme dans le raisonnement il faut toujours arriver à des principes qui ne sont point explicables par des principes antérieurs, de même en histoire il faut bien, de toute nécessité, que la

critique aboutisse à des races primitives et à un ordre de choses, quel qu'il soit, qui n'a plus ses racines dans un état antérieur, et qui n'est explicable que par la nature humaine, les lois de son développement et les desseins de la Providence. L'Orient est donc pour nous le point de départ de la civilisation et de la philosophie. Mais ce nom d'*Orient*, est extrêmement vague, parce qu'il est extrêmement complexe. Il y a bien des pays dans l'Orient. Tous ces pays ont-ils eu des systèmes philosophiques? telle est la question. Or, je n'hésite point à la résoudre négativement. Je crois bien qu'il y avait une pensée profonde dans le culte antique de l'Égypte, sous les symboles mystérieux qui couvrent encore l'intérieur de ses temples, sous ces hiéroglyphes qui ont à la fois résisté aux siècles et à tous les efforts de l'érudition, et dont un de nos plus célèbres compatriotes est allé essayer la clef sur les lieux mêmes; mais enfin le nom même d'hiéroglyphes dit assez qu'en Égypte la pensée s'était arrêtée à son enveloppe religieuse, et n'était pas arrivée à sa forme philosophique. Il en est de même de la Perse. Le *Zend-Avesta* est rempli des vérités les plus importantes; c'est déjà une théologie sublime, mais ce n'est pas encore une philosophie. Tout au contraire, en Chine et dans l'Inde, la philosophie a paru sous la forme et avec le caractère qui lui sont propres. On y compte plus d'un système de métaphysique pensé et rédigé à la manière de l'Occident. Mais

en Chine, excepté l'école de Confucius qui est relativement récente et presque exclusivement morale et politique, les autres écoles philosophiques, dont l'existence est d'ailleurs incontestable, sont encore ensevelies dans des manuscrits interdits aux profanes : elles en sortiront, je l'espère, mais enfin elles n'en sont pas encore sorties. Nous devons à quelques savans, et en particulier à notre habile sinologue M. Abel Rémusat, des vues ingénieuses sur quelques points de la philosophie chinoise, et même sur tout un système important (1). Mais si les amis de la philosophie ancienne ont reçu avec reconnaissance ces communications précieuses et trop rares, ils n'ont pu en faire un grand usage, réduits qu'ils étaient ou à accepter de confiance et sur la parole de leur auteur ces aperçus presque personnels, ou à les négliger faute de documens positifs qui les confirment et qui les appuient. Il y a quelques années nous n'étions pas plus avancés pour la philosophie de l'Inde. On en raisonnait à perte de vue, sans aucune base établie et reconnue. Quelques savans en parlaient entre eux, pour ainsi dire, et encore sans avoir l'air de s'entendre; et toutes ces querelles profitaient fort peu au public, qui demandait tout bas que l'on

(1) Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe chinois du sixième siècle avant notre ère. Paris, 1823. Et Mélanges asiatiques, t. 1, p. 88.

voulût bien faire de nos jours pour l'Inde ce qu'on avait fait pour la Grèce au seizième siècle, et qu'on donnât d'abord des textes, des traductions ou des extraits des philosophes indiens, sauf à disserter et à disputer plus tard. Enfin M. Colebroocke a rempli les vœux secrets des amis de la philosophie. Laissant là les dissertations prématurées, toujours un peu stériles, puisqu'elles sont toujours plus ou moins hypothétiques, l'illustre président de la Société asiatique de Londres, par des extraits clairs et méthodiques, nous a mis en quelque sorte en face des systèmes indiens, et nous a permis de les apprécier et de les juger nous-mêmes. Je déclare donc que pour moi, qui ne peux lire les originaux, la philosophie orientale se réduit à la philosophie indienne, et je déclare encore que la philosophie indienne est pour moi presque tout entière dans les Mémoires de M. Colebroocke, insérés de 1824 à 1827 dans les Transactions de la société asiatique de Londres (1). Telle est l'autorité sur laquelle je m'appuierai constamment dans cette leçon, qui sera consacrée tout entière à rechercher quels ont été les quatre grands systèmes élémentaires dont se compose l'histoire de la philosophie, à leur origine, dans

(1) On peut voir les extraits qu'en a donnés M. Abel Rémusat, dans le Journal des Savans, décembre 1825, avril 1826, mars et juillet 1828; et un article de M. Burnouf fils, dans le Journal asiatique, mars 1825.

le berceau même de la philosophie, c'est-à-dire dans l'Orient, c'est-à-dire pour moi dans l'Inde.

L'obstacle qui arrête et décourage presque lorsqu'on veut s'occuper de l'Inde, de sa philosophie ou de sa religion, de ses lois et de sa littérature, c'est l'absence de toute chronologie. Dans l'Inde, les différens systèmes philosophiques n'ont point de date certaine, pas même de date relative. Tous se citent les uns les autres, soit pour s'appuyer soit pour se combattre : ils se supposent tous, et on dirait qu'ils sont nés tous ensemble le même jour. La raison vraisemblable de ce singulier phénomène est que les différentes écoles de l'Inde ont sans cesse retouché les monumens sur lesquels elles se fondent; et toutes ayant fait continuellement le même travail pour se tenir ou se remettre à l'ordre du jour, il en est résulté une apparente simultanéité de tous les différens systèmes, et la plus grande difficulté de déterminer lequel a précédé, lequel a suivi, et dans quel ordre ils se sont développés. Là, comme en toutes choses, il semble que l'Inde ait voulu échapper à la loi de la succession et au temps, et donner à tous ses ouvrages l'apparence d'une unité éternelle. On est donc réduit, quand on cherche l'ordre de développement des différens systèmes de la philosophie indienne, aux analogies qui se tirent de la comparaison avec les autres grandes époques de l'histoire de la philosophie, et aux inductions que suggère la connaissance des lois invariables de l'esprit humain.

Or, assurément la critique historique admet ces deux genres de preuves. D'abord quant à l'analogie, il est évident que l'humanité, si elle se ressemble à elle-même, n'a pu procéder en Orient d'une autre manière qu'elle ne l'a fait en Grèce et dans le monde moderne. Toutefois, outre que le nombre des expériences est encore très borné, si une unité profonde doit se retrouver dans les différens mouvemens de l'humanité, il faut aussi laisser une très grande part à la diversité des circonstances, et ainsi tout en admettant ce genre de preuves, il ne faut l'employer qu'avec une circonspection sévère. D'une autre part l'esprit humain est, comme je l'ai dit tant de fois, la racine même de l'histoire de la philosophie; et comme l'esprit humain a ses lois, il ne peut se développer et se manifester que selon ces lois, lesquelles deviennent celles de l'histoire. Mais enfin comme il n'est pas impossible que le philosophe le plus scrupuleux se trompe dans l'interprétation des lois de l'esprit humain, il faut toujours pouvoir mettre toute induction historique qui n'a pas d'autres fondemens à l'épreuve de faits bien constatés; et quand ces faits, c'est-à-dire les moyens de vérification, manquent, il ne faut accorder qu'une valeur approximative aux inductions les plus vraisemblables, et aux classifications chronologiques auxquelles ces inductions conduisent. Je vous prie donc de n'accorder pas d'autre valeur à l'ordre dans lequel je vais vous présenter les

différens systèmes de la philosophie indienne. Portez surtout votre attention sur chacun de ces systèmes, et sur le riche ensemble qu'ils composent. En effet, la philosophie indienne est tellement vaste, que tous les systèmes de philosophie s'y rencontrent, qu'elle forme tout un monde philosophique, et qu'on peut dire à la lettre que l'histoire de la philosophie de l'Inde est un abrégé de l'histoire entière de la philosophie. Donnez-vous donc ici le spectacle de la force naturelle et de la fécondité de l'esprit humain qui a débuté par de si grandes choses.

Messieurs, la religion est, comme je vous l'ai dit tant de fois, le fond de toute civilisation; cela est vrai surtout d'une civilisation naissante, et en particulier de celle de l'Inde. Dans l'Inde les livres sacrés, les Védas, sont la base de tout développement ultérieur : ici de la législation qui se fonde sur la loi religieuse, là des arts qui représentent à leur manière la mythologie des Védas, enfin de la philosophie. Les Védas n'ont été écrits par aucun homme ; dans l'opinion des Hindous, ils ont Dieu même, Brama, pour auteur ; ils sont révélés, et par conséquent ils commandent une foi absolue, ils possèdent une autorité sans limites. Mais si l'esprit humain en était resté dans l'Inde aux Védas, il n'y aurait eu dans l'Inde aucune philosophie. L'esprit humain ne s'y est point arrêté; mais comment en est-il sorti ? Il en est sorti peu à peu. Comme les Védas sont un peu

énigmatiques, ainsi que tout monument sacré des premiers âges, la foi la plus entière est forcée de s'adresser à la réflexion pour se rendre compte du sens des divins préceptes. De là, à l'aide du temps, une école d'interprétation qui professe une soumission sans bornes aux Védas, mais qui en même temps a la prétention de les expliquer aux simples fidèles d'une manière plus claire et plus intelligible. Cette école d'interprétation est le Mimansa. Les Védas sont le livre sacré par excellence; le Mimansa est une collection de livres de dévotion. L'école du Mimansa a pour but de déterminer le sens des Védas et d'en tirer la connaissance exacte des devoirs religieux et moraux. Les devoirs moraux n'y sont qu'une forme des devoirs religieux, si bien qu'un seul mot (*Dharma*), pris au masculin, désigne la vertu ou le mérite moral, et pris au féminin, la dévotion ou le mérite acquis par les actes de piété. L'école du Mimansa a pour monument principal un ouvrage très obscur, qu'on appelle *Soutras* ou aphorismes. Ces aphorismes sont divisés en soixante chapitres, chacun de ces chapitres est divisé en sections, et chaque section renferme différens cas de conscience; de telle sorte que le Mimansa n'est pas autre chose qu'une casuistique. Or, comme toute casuistique, il procède avec l'appareil d'une méthode didactique et d'une analyse minutieuse. Par exemple, un cas de conscience, un cas complet, se divise en cinq membres, 1° le sujet, la ma-

tière qu'il s'agit d'éclaircir ; 2° le doute qu'on élève sur cette matière, la question à résoudre ; 3° le premier côté de l'argument, *argumentum à prima facie*, c'est-à-dire la première apparence, la première solution qui se présente naturellement à l'esprit ; 4° la vraie réponse, la solution orthodoxe qui fait autorité, la règle ; 5° un appendice qu'on appelle le rapport, c'est-à-dire que dans cette cinquième partie du cas de conscience on rattache la solution dernière à laquelle on est arrivé aux solutions des divers autres cas qui ont été successivement posés, de manière à signaler l'harmonie de toutes les solutions, et à en composer un code régulier. Cette école s'appuie constamment, 1° sur l'autorité des Védas dont la parole fait loi ; 2° sur la tradition, et même sur les paroles de saints personnages qu'on suppose avoir eu des lumières particulières. Même elle admet une sorte de probabilisme. En effet, tout usage, même moderne, fait présumer une tradition perdue, et cette probabilité suffit et fait autorité, pourvu que cet usage ne soit pas en opposition avec un texte formel des Védas. Le Mimansa a pour auteur Djaimini ; ses aphorismes sont extrêmement anciens, mais ils ont été retravaillés plusieurs fois à diverses époques, et enrichis de commentaires. L'école de Djaimini a toujours combattu l'hétérodoxie indienne ; et c'est un commentateur de cette école, Koumarila, lequel, à cause de sa grande science, jouit de la plus haute autorité et est appelé *bhatta*

ou docteur, qui a été l'auteur ou du moins un des instrumens les plus actifs de la violente persécution du Boudhisme.

Voilà donc un pas fait hors des Védas, quoique toujours dans le cercle de la théologie. Mais l'esprit humain ne s'est pas arrêté là. En effet, après le Mimansa de Djaimini, dont l'interprétation est très réservée et le but tout pratique, vient un autre Mimansa, une autre école d'interprétation sacrée, qui retient encore quelque chose de théologique, mais qui, tout en en appelant sans cesse à l'autorité de la révélation, se livre déjà à une interprétation plus hardie, et remonte aux principes métaphysiques des préceptes consignés dans les Védas. C'est pourquoi, en même temps qu'on la nomme Mimansa théologique, on l'appelle aussi philosophie Védenta, c'est-à-dire philosophie qui s'appuie encore sur les Védas, mais qui déjà forme un système métaphysique, une véritable école de philosophie. Son auteur, ou du moins celui qui a attaché son nom à l'exposition la plus développée de ses principes est Vyasa.

Après la philosophie Védanta viennent deux systèmes qui en sont fort différens, je veux parler de la philosophie Niaya et de la philosophie Vaïshésika. Niaya est le raisonnement, Vaïshesika est la distinction, la connaissance des parties distinctes, c'est-à-dire des élémens du monde. La philosophie Niaya est une dialectique ; la philosophie Vaïshésika, une physique. Quand je dis que la

philosophie Niaya et la philosophie Vaïshésika viennent après la philosophie Védenta, voici sur quelle règle de critique je m'appuie. En général, toutes choses égales d'ailleurs, entre différens systèmes, ceux qui embrassent plus d'objets, qui sont plus métaphysiques et ont une forme plus synthétique, ceux-là doivent être placés dans l'ordre du temps, avant les systèmes qui ne traitent qu'un seul point ou un seul genre de questions, des sujets moins relevés, et qui les traitent d'une manière plus analytique. La philosophie Niaya, dont l'auteur est Gotama, est une simple dialectique; or, il est de la nature de la dialectique d'être impartiale ; il est en effet assez difficile de dire si une logique est hétérodoxe ou orthodoxe. Précisément donc parce que la philosophie Niaya n'est pas et ne peut guère être hétérodoxe, elle a été amnistiée, et même acceptée par l'orthodoxie indienne. Il n'en est pas ainsi de la physique. Est-ce un effet de sa nature propre, ou un effet de circonstances particulières ? Toujours est-il que la philosophie Vaïshésika, dont l'auteur est Canada, a une assez mauvaise réputation dans l'Inde, qu'elle passe pour hétérodoxe ; et à vrai dire je le conçois un peu ; car c'est une physique ou philosophie naturelle dont la prétention est d'expliquer le monde avec des atômes seuls, c'est-à-dire en langage moderne, avec des molécules simples et indécomposables, qui en vertu de leur nature propre et de certaines lois qui leur sont inhérentes,

entrent d'eux-mêmes en mouvement, s'agrégent, forment les corps et cet univers. La philosophie Vaïshésika, est, comme celle d'Épicure, une physique atomistique et corpusculaire.

A la suite, ou, si vous voulez, à côté de ces deux systèmes, en vient un autre qui est à la fois une physique, une psycologie, une dialectique, une métaphysique, qui est un système universel, une philosophie complète; c'est la philosophie Sankhya; cette philosophie a dû venir assez tard; car elle est tout-à-fait indépendante, et n'a plus la plus légère apparence théologique. Sankhya signifie *ratio*, raison, raisonnement: c'est une théorie rationnelle; c'est le compte que l'âme se rend à elle-même de sa nature par le procédé d'une analyse régulière (1). L'auteur de la philosophie Sankhia est Kapila. Cette philosophie pousse l'indépendance jusqu'à l'hétérodoxie; et elle n'est pas seulement hétérodoxe; le Sankhya de Kapila, dans l'Inde, où l'on appelle les choses par leur nom, est un système avoué d'athéisme, Nir-Iswhara Sankhya, c'est-à-dire mot pour mot, Sankhya *sine deo*.

Voilà le premier fruit de la philosophie indépendante de l'Inde. Mais il impliquerait qu'une école d'indépendance ne produisît qu'un seul système. Aussi la philosophie Sankhya renferme.

(1) Colebrooke : *The discovery of soul by means of a righ discrimination.*

t-elle plusieurs autres systèmes dont le plus important est le Sankhya Patandjali, c'est-à-dire cette école du Sankhya, qui a pour auteur Patandjali. La philosophie de Patandjali tient sans doute à la philosophie Sankhya, en ce qu'elle est également indépendante. Elle admet même quelque chose de la physique et de la dialectique Sankhya, mais elle s'en sépare complètement quant à la métaphysique. Ainsi, l'une est Nir-Iswhara, *sine deo ;* l'autre est Seswhara, *cum deo ;* l'une n'est pas seulement hétérodoxe, elle est impie, l'autre est indépendante, mais elle est religieuse; l'une est athée, l'autre est théiste, et même théiste jusqu'au fanatisme.

A la philosophie Sankhya, en général, se rattachent diverses autres sectes, entre autres celle des Djainas et des Boudhistes, qui ne peut pas être retranchée de l'histoire de la philosophie, puisque à côté d'une mythologie qui paraît là comme plaquée à dessein, s'y trouve un système de métaphysique régulière, fondé sur des procédés rationnels et purement humains. Le Boudhisme, incontestablement indien, puisqu'il conserve, et c'est là le point décisif, la division par castes, est tellement hétérodoxe et rejette d'une manière si ouverte et si hostile l'autorité des Védas qu'on n'a pas dû seulement employer contre lui des argumens comme contre le Sankhya de Kapila, mais que l'épée a été tirée, et que l'école Mimansa, éminemment brachmanique, comme vous

devez bien le penser (1), a fait effort pour l'étouffer par le fer et par le feu ; et la persécution a été si atroce que le Bouddhisme a dû quitter l'Inde ou du moins se réfugier dans certaines parties de l'Inde, passer le Gange, entrer dans la presqu'île Indo-Chinoise et dans la Chine même, où il est devenu pour quelques uns une philosophie que je ne connais pas encore assez pour oser la qualifier, et pour le peuple une superstition extravagante, je veux parler de la religion et de la philosophie de Fô.

Tels sont les systèmes sur lesquels porte le travail de Colebrooke. Après les avoir reconnus d'une vue générale, pour nous donner une idée de l'ensemble de la philosophie indienne, il s'agit d'opérer sur ces systèmes, et d'y rechercher les élémens de toute philosophie, savoir : le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme, le mysticisme.

Il faut commencer, Messieurs, par retrancher des systèmes soumis à notre examen les Védas, et au moins le premier Mimansa, le Mimansa pratique ; car ce sont là des monumens religieux et théologiques, et non pas des monumens philosophiques. Il faut aussi retrancher le Bouddhisme ; car d'abord si le Bouddhisme est indien par son origine, il est chinois dans son développement. D'ailleurs aucun des livres Bouddhistes n'est traduit ; Colebrooke n'a eu même à sa disposition aucun

(1) Coleb. : *Emphatically orthodox.*

des écrits originaux qui en peuvent subsister en sanscrit et dans les dialectes prakrit et pali, qui sont les dialectes des Djainas et des Bouddhistes ; et il a puisé tous les renseignemens qu'il nous donne dans la réfutation de leurs adversaires. Il pense qu'on peut s'y fier. « Si quand les livres mêmes des Bouddhistes auront été traduits, la scrupuleuse exactitude de leurs adversaires, dit M. Abel Rémusat (1), se trouve constatée, ce sera un trait honorable du caractère des brachmanes, et une singularité dans l'histoire des sectes religieuses et philosophiques. En attendant, une saine critique conseille d'user avec réserve de notions qui ont une telle origine, et de ne pas prononcer définitivement sur des idées qu'on ne connaît que sur le rapport de ceux qui ont intérêt à les défigurer. » Reste donc, comme matière légitime de l'analyse philosophique, 1° la philosophie Védanta, qui a pour auteur Vyasa; 2° la philosophie Niaya, qui a pour auteur Gotama; 3° la philosophie Vaïshésika, qui a pour auteur Kanada; 4° les deux Sankhya, c'est-à-dire le Sankhya de Kapila et le Sankhya de Patandjali.

Eh bien, Messieurs, où sont, dans ces différens systèmes, les quatre élémens fondamentaux de l'histoire de la philosophie ?

Ici je commence par le sensualisme, et je me demande si dans l'Inde on trouve ce système cé-

(1) *Journal des Savans*, Juillet 1828, p. 289.

lèbre dont j'ai retracé, dans la dernière leçon, l'origine philosophique, les bases, les procédés, les conclusions. Oui, Messieurs, le système sensualiste se trouve dans l'Inde; d'abord il me serait facile de le tirer de la physique atomistique de Kanada; mais je le trouve plus évidemment encore, et je le trouve tout entier avec ses bases, avec ses procédés, avec ses conclusions, dans le Sankhya de Kapila. Me fiant à votre intelligence, et vous supposant assez éclairés par la dernière leçon, je vais vous donner une simple analyse du sensualisme tel qu'il est dans le Sankhya de Kapila, d'après Colebroocke : je mêlerai à peine a cette analyse quelques réflexions rapides.

Le but de tout système philosophique dans l'Inde est un ; savoir, le souverain bien ou dans ce monde ou dans l'autre, ou dans tous les deux, s'il est possible. Tel est le but du Sankhya. Et comment arrive-t-on au souverain bien ? Ce n'est pas par les pratiques de la religion ; ce n'est pas non plus par les calculs de la prudence ordinaire qui évite soigneusement le chagrin et met de son côté toutes les chances de bonheur; c'est par la science. Reste à savoir comment on arrive à la science, c'est-à-dire, en d'autres termes, quels sont nos moyens de connaître. Selon Kapila, il y a deux moyens, deux moyens philosophiques de connaître. Le premier est la sensation ou la perception des objets extérieurs; le second est l'induction (le mot anglais est *inférence*). Qu'en dites-vous, Messieurs ? vous

devez connaître ce système ; il passe pour très moderne, et pourtant le voilà déjà dans l'Inde. Mais comme nous sommes dans l'Inde, et que là tout se mêle à tout, l'école de Kapila admet un troisième moyen de connaître, savoir, l'affirmation légitime (1), c'est-à-dire le témoignage des hommes, la tradition, la révélation (2), l'autorité des Védas. Il est à remarquer que le Vaïshésika, l'école de Kanada, rejette la tradition, et qu'une branche du Sankhya, les Tscharwakas, n'admettent qu'une seule voie de connaissance, la sensation. Kapila en admet trois ; mais on ne voit pas qu'il fasse grand usage de la troisième, et il arrive à des conclusions si différentes de celles des Védas, qu'il faut bien que leur autorité ne lui ait pas été singulièrement sacrée ; mais son école a évité le sort de l'école Bouddhiste.

Voilà les moyens de connaître établis ; c'est par là qu'on arrive à la science universelle, à la connaissance de tous les principes des choses.

Il y en a vingt-cinq. Vous supposez bien que je ne veux pas vous les énumérer tous les vingt-cinq ; mais pour vous bien faire comprendre l'es-

(1) Coleb : *Right affirmation.*

(2) *True revelation,* dit Coleb., se référant au Karika, le principal monument Sankhya, chap. 4, 5; la vraie révélation, celle qui dérive des Védas, à l'exclusion des prétendues révélations des imposteurs.

prit de la philosophie de Kapila, je vous en citerai quelques uns. Par exemple, voici quel est le principe premier des choses duquel dérivent tous les autres principes : c'est Prakriti ou Moula-Prakriti, la nature, « la matière éternelle sans formes, sans parties, la cause matérielle, universelle, qu'on peut induire de ses effets, qui produit et n'est pas produite. » Ce sont les termes mêmes de Colebroocke. S'ils laissaient quelque chose à désirer, si l'on pouvait dire que peut-être le principe premier n'est ici appelé matière qu'en tant que racine des choses, et qu'il n'est pas impossible que ce premier principe soit spirituel, tous les doutes seraient levés quand on arrive au second principe. En effet ce second principe est Bouddhi, l'intelligence, « la première production de la nature, production qui elle-même produit d'autres principes. » Donc le premier n'était pas l'intelligence : l'intelligence n'est qu'au second rang ; elle vient de la matière ; elle en est l'attribut fondamental, la propriété qui résulte de son essence. De là la physique et la cosmologie de Kapila ; je les néglige (1) et passe de suite à la psycolo-

(1) Voici en substance les vingt-cinq principes des choses, selon Kapila : 1° la matière, Moula Prakriti; 2° l'intelligence, Bouddhi ; 3° la conscience, Ahankara, la croyance que je suis, la conviction personnelle ; 4°-8° les cinq principes du son, de l'attribut tangible, de la couleur, de la saveur et de l'odeur, principes appelés Tanmatra, et qui produisent les élémens positifs où ils se

gie et au vingt-cinquième et dernier principe, l'âme. De la combinaison de dix-sept principes antérieurs sort un atome animé d'une ténuité et d'une subtilité extrême (1), sorte de compromis, dit Colebroocke, entre une âme matérielle et une âme tout-à-fait immatérielle. Et où est logée cette âme ? Dans le cerveau ; et « elle s'étend au dessous du crâne, à l'exemple d'une flamme qui s'élève au dessus de la mèche » (2). N'est-ce pas là, Messieurs, la fameuse pensée intracranienne, dont on a cru faire récemment une découverte merveilleuse ? Eh

manifestent, savoir : l'eau, l'air, la terre, le feu et l'éther. 9°–19° onze organes sensitifs, cinq passifs, cinq pour l'action sensible ; les cinq instrumens de la sensation sont l'œil, l'oreille, le nez, la langue et la peau ; les cinq instrumens de l'action sont l'organe vocal, les mains, les pieds, les voies excrétoires et les organes de la génération. Le onzième est *Manas, mens*, l'esprit à la fois passif et actif qui perçoit la sensation et la réfléchit. Les cinq sens extérieurs reçoivent l'impression; l'esprit la perçoit, la réfléchit, l'examine; la conscience se fait l'application de tout cela, l'intelligence décide, et les cinq sens extérieurs exécutent. Ainsi, treize instrumens de connaissance, trois internes et dix externes, que l'on appelle les dix portes et les trois gardiens.—20°-24° Le cinq élémens réels produits par les principes énumérés plus haut : l'éther, le feu, l'air, l'eau et la terre. 25° L'âme, Purusha.

(1) Cet atome s'appelle Linga, et comme surpassant le vent en vitesse, Ativahika. *Journal des savans*, 1825, novembre, p. 689.

(2) *Ibid.*

bien ! la voilà dans le Sankhya de Kapila. Et même avec elle j'y trouve le principe auquel elle se rattache, savoir le principe de l'irritation et de l'excitation. En effet, je lis dans Colebrooke que deux branches du Sankhya, les Tcharwakas et les Lokayaticas, ne distinguent point l'âme du corps : ils pensent que les organes des sens, les fonctions vitales, constituent l'âme ; que l'intelligence et la sensibilité, que l'on n'aperçoit pas, il est vrai, dans les élémens primitifs du corps, savoir : la terre, l'eau, le feu, l'air, pris isolément, peuvent très bien se rencontrer dans ces mêmes élémens, lorsqu'ils sont combinés de manière à faire un tout, un corps organisé. La faculté de penser est une modification de ces élémens agrégés, comme le sucre et d'autres ingrédiens mêlés produisent une liqueur enivrante, et comme le bétel, l'arêque, la chaux et l'extrait de cachou, mêlés ensemble, acquièrent une certaine qualité excitante et irritante, qu'ils n'avaient pas séparément. Tant qu'il y a un corps, il y a de la pensée avec un sentiment de plaisir et de peine ; tout cela disparaît aussitôt que le corps n'est plus (1).

D'ailleurs, je me plais à reconnaître que le Sankhya de Kapila renferme d'excellentes observations sur la méthode, sur les causes de nos erreurs, sur les remèdes que possède l'intelligence,

(1) J'emprunte ici la traduction même de M. Abel Rémusat, *Journal des Savans*, 1828, juillet, page 398.

et ce cortége de sages préceptes qui recommandent partout si honorablement les écrits de l'école sensualiste. Ainsi Kapila analyse avec finesse et sagacité tous les obstacles physiques et moraux qui s'opposent au perfectionnement de l'intelligence. Il compte quarante-huit obstacles physiques, soixante-deux obstacles moraux. Il y a, selon lui, neuf choses qui satisfont l'intelligence, et dans lesquelles elle peut se reposer; mais par dessus celles-là, il y en a huit qui l'élèvent et la perfectionnent. Kapila recommande d'être un élève docile de la bonne nature qui par les sensations nous fournit les matériaux de toutes nos pensées, et en même temps il recommande de n'en être pas un élève passif, mais un élève qui sait interroger, et qui, au lieu de s'en tenir aux premiers mots du maître, en tire habilement des explications plus lumineuses et plus étendues. C'est en s'appuyaut sur la nature et les données expérimentales, que l'homme, avec la puissance de l'induction qui lui appartient, peut arriver à une connaissance légitime; et ici se place une comparaison charmante qui rappelle toutes les grâces du génie oriental : Kapila compare l'homme et la nature dans leur commun effort, et le mutuel besoin qu'ils ont l'un de l'autre pour arriver à la vérité, à un aveugle et à un boiteux qui se réunissent tous les deux, l'un pour se faire porter, l'autre pour servir de guide. Le spectacle de la nature est toujours instructif, sans doute; mais on

ne lui surprend ses secrets que lorsqu'on pénètre dans ses profondeurs, non plus par l'observation immédiate, mais par d'habiles expériences. La nature, quand on sait lui commander, obéit, et se prête à cette interprétation supérieure. La nature, dit Kapila, est comme une danseuse qui fait bien d'abord quelques façons, mais qui, lorsqu'on a su s'en rendre maître, se livre sans pudeur aux regards de l'âme, et ne s'arrête qu'après avoir été assez vue. Sous la naïveté et la liberté de ce langage, ne trouvez-vous pas déjà, Messieurs, quelque chose de la grandeur de celui de Bacon ?

Une des idées qui résistent le plus au sensualisme est celle de cause : aussi Kapila a-t-il fait effort pour la détruire. L'argumentation de Kapila est, dans l'histoire de la philosophie, l'antécédent de celle d'Aenesidème et de Hume. Selon Kapila, il n y a pas de notion propre de cause, et ce que nous appelons une cause n'est qu'une cause apparente relativement à l'effet qui la suit, mais c'est aussi un effet relativement à la cause qui la précède, laquelle est encore un effet par la même raison, et toujours de même, de manière que tout est un enchaînement nécessaire d'effets sans cause véritable et indépendante. Dans toute cette argumentation je ne choisirai que les trois argumens suivans :

1° Ce qui n'existe pas ne peut, par aucune opération possible de la cause, arriver à l'existence. Vous voyez que c'est justement l'axiome depuis

si célèbre : *ex nihilo nihil fit, etc.* C'est le principe de l'athéisme grec;

2° La nature de la cause et de l'effet bien examinée est la même , et ce qui paraît cause n'est qu'effet ;

3° Il ne faut pas s'occuper des causes, mais des effets ; car l'existence de l'effet mesure l'énergie de la cause , donc l'effet équivant la cause.

Telles sont les raisons que Kapila élève contre la notion indépendante de cause et l'emploi de cette notion dans la philosophie. A quoi aboutit cette argumentation? Déjà vous avez vu Kapila, parti de la sensation et n'appuyant l'induction que sur elle, aboutir au matérialisme. Ici la conséquence de son esprit le conduit au fatalisme. Puisqu'il n'y a pas de cause, l'activité personnelle que nous croyons une cause indépendante, n'est qu'un effet nécessaire. De là le fatalisme ; de là encore, par une application irrésistible de la même théorie à la nature extérieure, l'athéisme. Kapila ne cherche point à déguiser ce dernier résultat. Voici mot pour mot l'extrait de Colebroocke. Kapila nie l'existence d'un dieu qui gouverne le monde; il soutient qu'on n'en peut donner aucune preuve, qu'il n'y en a aucune ni 1_o perçue par les sens; ni 2_o déduite de la sensation par l'induction et le raisonnement, et qui par conséquent tombe sous quelques uns de nos moyens légitimes de connaître. Il reconnaît bien une intelligence, mais

l'intelligence dont je vous ai parlé, cette intelligence fille de la nature, attribut spécial de la matière, résultat des lois du monde, une sorte d'âme du monde. Voilà le seul dieu de Kapila. Et cette intelligence est essentiellement si peu distincte du monde, c'est si peu un dieu, que Kapila, qui va toujours jusqu'au bout de ses principes, déclare qu'elle est finie, qu'elle a commencé avec le monde, c'est-à-dire avec l'ensemble des corps, qu'elle se développe avec le monde, et qu'elle finirait avec lui. Voici le dilemme fondamental sur lequel repose l'athéisme qui dérive du sensualisme de Kapila. De deux choses l'une : ou vous supposez un dieu distinct du monde, séparé de la nature, et alors un tel être ne pourrait avoir aucune raison de produire un monde étranger; ou bien vous supposez ce dieu dans le monde même et dans les liens de la nature, et alors il n'aurait pu la produire (1).

Tel est, Messieurs, le Sankhya de Kapila. Il part des bases de tout sensualisme, emploie les procédés de tout sensualisme, et aboutit aux conclusions de tout sensualisme, c'est-à-dire au matérialisme, au fatalisme, à l'athéisme. Dans notre prochaine réunion, je passerai en revue les autres systèmes indiens, et je vous y montrerai également les autres élémens de la philosophie ; et ainsi il sera démontré que les quatre systèmes dont nous

(1) *Journal des Savans*, 1825, novembre, p. 692.

devons ultérieurement faire un examen détaillé au dix-huitième siècle, préexistent à ce siècle, et se trouvent déjà dans le berceau même de la philosophie.

Sixième Leçon.

SOMMAIRE.

Idéalisme dans l'Inde. Niaya. Védanta.— Scepticisme. — Mysticisme. Ecole Sankhya de Patandjali.—Du Bhagavad-Gita, comme appartenant à cette école. Sa méthode ; sa psycologie ; sa morale ; son dieu ; moyen de s'unir à lui ; extase.—Magie.

Messieurs,

Nous avons reconnu la dernière fois le sensualisme dans l'Inde, voyons aujourd'hui si nous y trouverons également l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme. Commençons par l'idéalisme.

Oui, Messieurs, l'idéalisme est aussi dans l'Inde

j'en trouve des traces incontestables jusque dans la dialectique Niaya, dont l'auteur est Gotama. Le Niaya, comme simple dialectique, aurait pu rester neutre entre le sensualisme et l'idéalisme, et cependant il renferme déjà une philosophie entièrement opposée au sensualisme du Sankhya de Kapila. Pour que vous en puissiez mieux juger, il faut que vous connaissiez davantage le système Niaya.

Les Védas disent quelque part qu'il y a trois conditions de la connaissance : premièrement, il faut appeler les choses dans les termes mêmes qu'emploient les Védas, termes sacrés et révélés comme les Védas ; secondement il faut définir les choses, c'est-à-dire rechercher quelles sont leurs propriétés et leurs caractères ; troisièmement, il faut examiner si les définitions auxquelles on est arrivé sont légitimes ou illégitimes. Le Niaya se fonde sur ce passage des Védas, et s'en autorise pour se livrer à une dialectique hardie, sans sortir cependant du cercle consacré de l'orthodoxie indienne : de là toute la philosophie Niaya. Elle est contenue dans de courts aphorismes, *Soutras*, divisés en cinq livres ou leçons, dont chacune est partagée en deux journées. Je ne vous en signalerai que les points les plus importans.

D'abord, les termes sacrés, révélés par les Védas sont les termes fondamentaux sur lesquels roulent les langues humaines; les termes qui n'expriment que les idées les plus simples, c'est-

à-dire les points de vue les plus généraux sous lesquels l'esprit peut considérer les choses. Et quelles sont ces idées simples, ces points de vue généraux ? Il y en a six, selon l'opinion la plus accréditée dans l'école du Niaya. Ce sont la substance, la qualité, l'action, le commun (le général, le genre), le propre (l'espèce, l'individu), et la relation. Quelques auteurs ajoutent un septième élément, la privation ou la négation ; d'autres ajoutent encore deux autres élémens, savoir, la puissance et la ressemblance. Et en effet, Messieurs, quoi que vous considériez, vous ne pouvez pas ne pas le considérer sous quelqu'un de ces rapports : ou cet objet vous paraît une substance ou il vous paraît une qualité ; il vous paraît actif ou passif, général ou particulier, doué ou dépourvu de certaines forces, semblable à tel autre ou dissemblable. Ce sont là les points de vue les plus généraux, les élémens les plus simples de la pensée, les termes auxquels peuvent se ramener tous les autres. Vous voyez que ce sont précisément les catégories d'Aristote. Voilà donc Aristote dans l'Inde. Nous l'y retrouverons encore.

Le second point du Niaya sur lequel j'appelle votre attention, est celui où il est question de la preuve et de nos moyens de connaître. Il y en a quatre : la perception immédiate ou la sensation, l'induction, l'analogie, enfin l'affirmation légitime, c'est-à-dire la tradition, la révélation, l'autorité des Védas. Parmi ces quatre moyens

légitimes de connaissance, l'induction joue un très grand rôle dans une école de dialectique. Or, l'induction est nécessairement composée de différens termes. Selon le Niaya, une induction complète, l'entier développement d'un argument a cinq termes. Les voici avec l'exemple de Colebroocke :

1° La *proposition*, la thèse que l'on veut prouver : cette montagne est brûlante;

2° La *raison*, le principe sur lequel repose l'argument : car elle fume;

3° L'*exemple* : or ce qui fume est brûlant, témoin le feu de la cuisine;

4° L'*application*, l'application au cas spécial dont il s'agit : il en est de même de la montagne qui fume;

5° La *conclusion* : donc cette montagne est brûlante.

Voilà un argument complet que l'on appelle particulièrement Niaya, savoir: raisonnement par excellence; et il paraîtrait que l'école dialectique de Gotama a reçu son nom de l'argument même qui est le chef-d'œuvre de la dialectique. Mais on n'énumère pas toujours les cinq termes du Niaya, et on le réduit aux trois derniers : ce qui fume est brûlant, témoin le feu de la cuisine; il en est de même de la montagne qui fume, donc cette montagne est brûlante. Or, ainsi réduit, le Niaya n'est pas moins qu'un vrai syllogisme régulier. Voilà donc aussi, avec les catégories, le

syllogisme dans l'Inde ; voilà encore le second chef-d'œuvre d'Aristote retrouvé sur les bords du Gange. De là ce problème historique : le syllogisme péripatéticien vient-il de l'Inde, ou l'Inde l'a-t-elle emprunté à la Grèce ? Les Grecs sont-ils ou les instituteurs ou les disciples des Hindous (1) ? problème sur lequel on ne peut encore que bégayer des hypothèses, et qui, dans l'état actuel de nos connaissances, est totalement insoluble. En attendant que de nouvelles lumières viennent éclairer les communications qui ont pu avoir lieu entre l'Inde et la Grèce, au temps d'Alexandre, ou à quelque autre époque jusqu'ici inconnue, il faut bien se résigner à mettre le syllogisme, ainsi que les catégories, dans l'Inde comme dans la Grèce, sur le compte de l'esprit humain et de son énergie naturelle. Mais si l'esprit humain a pu très bien produire le syllogisme dans l'Inde, il n'a pu le produire en un jour; car le syllogisme suppose une longue culture intellectuelle. Le premier fruit de l'esprit humain est l'enthymème. Dans une idée l'esprit en entrevoit une autre, et cela par l'intermédiaire d'une troisième idée plus générale qu'il saisit rapidement, et si rapidement qu'elle lui échappe, alors même qu'elle le domine. Il y a une majeure dans tout raisonnement quel qu'il soit, oral ou tacite, instinctif ou déve-

(1) M. Abel Remusat, *Journal des Savans,* 1826, avril, p. 236.

loppé; et c'est cette majeure nettement ou confusément aperçue qui détermine l'esprit; mais il ne s'en rend pas toujours compte, et l'opération fondamentale du raisonnement reste long-temps ensevelie dans les profondeurs de la pensée. Pour que l'analyse aille l'y chercher, la dégage, la traduise à la lumière, et lui assigne sa place légitime dans un mécanisme extérieur qui reproduise et représente fidèlement le mouvement interne de la pensée dans le phénomène obscur et complexe du raisonnement, certes il faut bien des années ajoutées à des années, de longs efforts accumulées; et le seul fait de l'existence du syllogisme régulier dans la dialectique du Niaya est une démonstration sans réplique du haut degré de culture intellectuelle, auquel l'Inde devait être parvenue. Le syllogisme régulier suppose une haute culture; il l'atteste, et en même temps il l'augmente. En effet il est impossible que la forme de la pensée n'influe pas sur la pensée elle-même, et que la décomposition du raisonnement dans les trois termes essentiels qui le constituent, ne rende pas plus distincte et plus sûre la perception des rapports de convenance et de disconvenance qui les unissent ou les séparent. Amenées ainsi face à face, la majeure, la mineure et la conséquence manifestent d'elles-mêmes leurs vrais rapports, et la seule vertu de leur énumération précise et de leur disposition régulière s'oppose à l'introduction de rapports

trop chimériques, et dissipe les à peu près et les fantômes dont l'imagination remplit les intervalles du raisonnement. La rigueur de la forme se réfléchit sur l'opération de la pensée; elle se communique à la langue du raisonnement, et bientôt à la langue générale elle-même. De là, peu à peu des habitudes de sévérité et de précision qui passent dans tous les ouvrages d'esprit, et influent puissamment sur le développement de l'intelligence. Aussi, de fait, l'apparition du syllogisme régulier dans la philosophie a-t-elle été constamment le signal d'une ère nouvelle pour les méthodes et pour les sciences. Ne m'objectez pas la scholastique; car ce qui a fait l'impuissance de la scholastique, ce n'est pas du tout l'emploi du syllogisme, c'est, dans le syllogisme, l'admission forcée de majeures artificielles imposées par l'autorité. Mais il n'en est pas moins vrai qu'entre ces majeures artificielles et les conclusions qu'elle en tirait, la scholastique a déployé une très-grande force dialectique, et qu'elle a imprimé à l'esprit humain des habitudes dont la philosophie moderne a profité. Qu'a fait la philosophie moderne? Elle a renversé les majeures de la scholastique, et à leur place elle a mis celles qui lui a fournies une libre analyse, l'observation et l'expérience. Et alors, ajoutant à ces majeures nouvelles, filles des temps nouveaux, la vigueur de raisonnement qu'avait mise dans le monde la dialectique scholastique, il en est sorti la méthode moderne, savoir

l'alliance intime de l'observation et du raisonnement. D'ailleurs, la scholastique héritait du syllogisme ; elle ne l'avait pas fait : ce n'est donc pas là, c'est en Grèce qu'il faut rechercher sa vertu propre. En Grèce, l'expérience a été pure, complète, décisive. C'est en effet avec Aristote que paraît en Grèce le syllogisme, ou plutôt la promulgation de ses lois; et on ne peut nier que ce ne soit précisément de cette époque que date le perfectionnement de la méthode et de la langue philosophique. Dans l'Orient, si on en croit M. Abel Remusat, la vieille philosophie chinoise n'a pas été au delà de l'enthymème; elle n'est pas arrivée au syllogisme régulier , et il paraît que ce n'est pas impunément que le syllogisme lui a longtemps manqué. Il n'est indigène en Orient que dans l'Inde, et il y suppose, je le répète, une culture antérieure assez forte, à laquelle il a dû encore ajouter.

Je me hâte d'arriver au troisième point que je veux vous signaler dans le Niaya, et qui conduit directement au but que je me propose.

Après avoir traité des élémens de la pensée, de la preuve, et de la figure la plus complète du raisonnement, savoir, le syllogisme régulier, le Niaya, entreprend de joindre l'exemple au précepte; il essaie d'appliquer nos moyens de connaître aux objets à connaître; de là douze questions qui, complètement résolues et épuisées, aboutissent à douze théories. Et quelle est la première

de ces questions ? A quoi s'applique d'abord, Messieurs, la dialectique Niaya ? En est-il ici comme dans la philosophie Sankhya de Kapila, et y trouvons-nous par exemple l'âme au dix-septième rang, et comme le résultat de la combinaison de dix-sept principes antérieurs ? Non, Messieurs ; Colebroocke atteste que la première question qu'aborde et résout la dialectique Niaya, est celle de l'âme. Ce premier rang donné à l'âme, cette préférence est déjà d'un assez bon augure. De plus, quel est le résultat auquel aboutit la dialectique Niaya appliquée à l'âme ? C'est que l'âme est distincte du corps, de ses élémens et de ses organes. Déjà, vous le voyez, nous sommes dans une tout autre philosophie que celle de Kapila. Poursuivons : « L'âme est entièrement distincte du corps ; elle est infinie dans son principe ; et en même temps qu'elle est infinie dans son principe, elle est une substance spéciale, différente dans chaque individu ; elle a des attributs spéciaux, comme la connaissance, la volonté, le désir, attributs qui ne conviennent pas à toutes les substances, et qui constituent une existence spéciale pour l'être qui les éprouve. Voilà bien un spiritualisme avoué. Si vous continuez, vous en trouverez encore d'autres signes. Par exemple, en parlant du temps, le Niaya, tout en montrant que l'origine de l'idée du temps vient bien de la succession des événemens, déclare qui si les événemens se succèdent dans le temps, ils ne le continuent pas, et que le temps a un prin-

cipe tout autre que la succession des événemens, principe qui est un, éternel, infini. Il en est de même de l'espace. L'idée d'espace nous est bien donnée par le rapport de position des corps, mais ce rapport de position des corps, pour être l'origine et l'occasion de l'idée d'espace, n'est pas le principe de l'espace en soi. L'espace en lui-même est comme le temps, un, infini, éternel.

Il est donc clair, Messieurs, que voilà du spiritualisme dans l'Inde, et jusque dans la dialectique Niaya. Mais ce n'est là qu'un spiritualisme à la fois très incomplet et très sage. Est-ce là le dernier mot de l'idéalisme dans l'Inde ? Non ; et si je pouvais vous exposer avec quelque détail un autre système que je vous ai indiqué dans ma dernière leçon, savoir : la philosophie Védenta, vous verriez que l'idéalisme a eu dans l'Inde un développement tout aussi vaste que le sensualisme, et qu'aussitôt qu'il est devenu un système, il n'a point échappé à ce cortége de témérités et d'extravagances qui dans tout système semble attaché à la faiblesse humaine.

La philosophie Védenta est la philosophie idéaliste de l'Inde ; c'est donc la plus obscure. Aussi Colebroocke a-t-il réservé cette philosophie pour le dernier sujet de ses travaux : ce dernier Mémoire n'a pas paru, et j'aime mieux ne pas vous parler de la philosophie Védenta, que de vous en parler légèrement sur la foi d'auteurs qui n'ont

pas l'autorité de Colebroocke. Heureusement Colebroocke, en annonçant son futur mémoire, nous donne en quelques mots le résultat de ses recherches sur la philosophie Védenta, et ce résultat suffit à notre objet. Colebroocke déclare expressément que la philosophie Védenta n'est pas autre chose qu'une psychologie et une métaphysique raffinée qui va jusqu'à nier l'existence de la matière. » Cette conclusion nous suffit; elle nous éclaire sur tous ses antécédens ; elle nous donne presque ses procédés et ses bases. Or elle est follement idéaliste ; donc le système entier, que Colebroocke ne nous a pas fait connaître encore, doit contenir toutes les folies que trahit son dernier résultat.

Ainsi l'idéalisme dans l'Inde n'a pas été plus heureux que le sensualisme ; la philosophie de Vyasa, comme celle de Kapila, est arrivée à d'égales extravagances ; et l'Inde a possédé les deux excessifs dogmatismes qui remplissent le premier plan de toute grande époque de l'histoire de la philosophie. Que ces deux dogmatismes s'y soient combattus, cela est encore attesté par Colebroocke; cela se voit dans les nombreux commentaires du Sankhya et du Védenta, qui se font une guerre perpétuelle. De là tirez cette conséquence, qu'il doit aussi y avoir eu dans l'Inde plus ou moins de scepticisme ; car il est impossible que deux dogmatismes opposés se combattent sans s'ébranler réciproquement, et

sans qu'il en résulte des doutes graves sur la parfaite solidité de l'un et de l'autre. Il y a eu en effet du scepticisme dans l'Inde. Mais remarquez, Messieurs, que la philosophie de l'Inde n'est que la première époque de l'histoire de la philosophie, le début riche et puissant, mais enfin le début de l'esprit humain, et que l'esprit humain ne peut débuter par le scepticisme, mais par le dogmatisme; par conséquent c'est le dogmatisme qui a dû prévaloir dans l'Inde, et le scepticisme n'a dû y trouver qu'une faible place. Voilà ce que dit le raisonnement; c'est aussi ce que disent les faits.

A en croire les voyageurs modernes, c'est un spectacle déplorable que celui du scepticisme et de l'indifférence profonde où sont tombés les Pandits de l'Inde; et quant à l'Inde antique, je trouve aussi dans les extraits de Colebroocke un certain nombre de phrases isolées qui déposent d'un scepticisme assez considérable; mais il y a surtout un passage que je veux vous citer, passage emprunté au commentaire principal de la philosophie Saukhya de Kapila, savoir, le Karika. Voici, selon le Karika, la vérité définitive, la vérité absolue, la vérité unique: « Je ne suis pas; ni moi, ni rien qui soit mien n'existe (1). » Voilà donc dans l'Inde le nihilisme absolu, dernier fruit du scepticisme. Tou-

(1) *Neither I am, nor is aught mine nor I exist.*

tefois, je m'empresse de vous rappeler que ce n'est là qu'une phrase du Karika ; or, des phrases isolées ne constituent pas un système, et Colebroocke ne parle d'aucune école spéciale indienne qui soit positivement et explicitement sceptique. Le scepticisme ne se retrouve que çà et là dans certaines parties de systèmes d'ailleurs dogmatiques, et particulièrement dans le Sankhya de Kapila, de sorte qu'il paraîtrait que le peu de scepticisme qui existe dans l'Inde y vient de la philosophie sensualiste. Ce point n'est pas sans intérêt à constater pour l'histoire de la formation des différens systèmes.

Mais s'il y a eu peu de scepticisme dans l'Inde, il y a eu surabondance de mysticisme. Essayons de fixer, autant qu'il est possible, l'origine de ce mysticisme pour en bien comprendre la nature. Vous vous souvenez que le Sankhya est une école de philosophie indépendante ; vous vous souvenez qu'au sein de cette vaste école est l'école particulière appelée Sankhya de Kapila, laquelle pousse l'indépendance jusqu'à l'hétérodoxie, l'hétérodoxie jusqu'à l'impiété, et qui, sensualiste dans ses bases, aboutit au fatalisme, au matérialisme, à l'athéisme, et y aboutit le sachant et y consentant. Mais le Sankhya n'a pas seulement produit la philosophie sensualiste de Kapila, il a produit beaucoup d'autres systèmes ; il a des branches nombreuses et diverses, une entre autres qui, partie du Sankhya, c'est-à-dire

du tronc même de l'hétérodoxie, soit par lassitude du dogmatisme misérable du sensualisme, soit par toute autre cause, est allé se rattacher, avec le temps, à l'ancienne orthodoxie, à la philosophie Vèdenta, au Mimansa et aux Védas; qui même, tombant d'un excès dans un autre, comme fait toujours l'esprit humain, issue du Sankhya, s'est ralliée à ce qu'il y a de plus mythologique dans l'Inde, aux Pouranas; de là la philosophie Sankhya Pouranika. Cette école ne vous représente-t-elle pas, Messieurs, ce moment critique du développement de l'esprit humain, où après la lutte de deux dogmatismes et l'apparition plus ou moins considérable du scepticisme, l'esprit humain, las de croire aux folies de l'idéalisme et du sensualisme, et ayant toujours besoin de croire, se rejette alors pour croire au moins quelque chose, sous le joug de l'ancienne orthodoxie fixe et régulière ? Quoiqu'il en soit de ce doute, il est une autre école qui sort également du Sankhya, mais qui en rejette le fatalisme, le matérialisme et l'athéisme ; c'est le Sankhya dePataudjali dont je vousai parlé la dernière fois. Puisque cette école est théiste, elle n'est plus hostile à l'ancienne orthodoxie, mais comme elle est toujours Sankhya, si elle n'est plus impie, elle reste indépendante, elle reste dans les voies de la philosophie. Et quel est le théisme du Sankhya-Patandjali ? Sommes-nous arrivés à la véritable philosophie, à celle qui sera assez sage pour n'être pas sensualiste, et pour

être encore indépendante ? Non. Je lis dans Colebroocke que le théisme de Patandjali est un fanatisme absurde. Et si je pouvais douter de la parfaite exactitude de ce résultat, les simples titres des différentes parties du principal monument de l'école Patandjali lèverait tous mes doutes. La philosophie Sankhya de Patandjali a pour monument une collection appelée Sankhya-Pravatchana, divisée en quatre livres. Voici les titres de ces livres tels que les donne Colebroocke : premier livre, *sur la Contemplation ;* second livre, *sur les moyens d'y parvenir ;* troisième livre, *sur l'exercice de pouvoirs supérieurs;* quatrième livre, *sur l'extase.* Rien de plus clair, Messieurs ; c'est ici le mysticisme, et le mysticisme avec ce qu'il a de meilleur, c'est-à-dire avec le théisme et l'indépendance, mais aussi avec ce qu'il a de plus extravagant, c'est-a-dire la substitution de l'extase aux procédés réguliers du raisonnement, et la prétention à des pouvoirs supérieurs.

Mais, Messieurs, ici j'ai mieux que Colebroocke lui-même, savoir, un monument Patandjali ; je veux parler du Bhagavad-Gita.

M. Guillaume de Humboldt est le premier, je crois, qui, en 1829, dans sa profonde analyse du Bhagavad-Gita, soupçonna que ce monument pouvait bien être un monument Sankhya, et Sankhya de Patandjali. Ce simple soupçon de M. de Humboldt est aujourd'hui, du moins pour moi, une certitude ; car aujourd'hui, depuis les Mémoires de

Colebroocke, nous avons entre les mains tous les systèmes de la philosophie indienne; or le Bhagavad-Gita renferme un système philosophique qui ne s'accorde avec aucun de ceux que nous retrace Colebroocke, sinon avec le Sankhya de Patandjali; une analyse attentive nous le démoutrera.

Mais d'abord qu'est-ce que le Bhagavad-Gita? c'est un épisode du Mahabharata, immense épopée nationale, dont le sujet est la querelle des Kourous et des Pandous, deux branches de la même famille, dont l'une, après avoir été chassée par l'autre, entreprend de rentrer dans sa patrie et d'y rétablir son autorité. Dieu est pour l'ancienne race exilée, les Pandous, et il protége leur représentant, le jeune Ardjouna; il l'accompagne sans que celui-ci sache quel est ce Khrisna qui est avec lui sur son char, et qui lui sert presque d'écuyer. L'épisode du Bhagavad-Gita prend l'action au moment où Ardjouna arrive sur le champ de bataille où va se décider sa destinée. Avant de donner le signal du combat, Ardjouna, en contemplant les rangs ennemis, n'y trouve que des frères, des parens, des amis, auxquels il doit faire mordre la poussière pour arriver à l'empire, et à cette vue, à cette idée, il tombe dans une mélancolie profonde; il déclare à son compagnon qu'à ce prix l'empire et l'existence même n'ont pour lui aucun charme; car que faire de l'empire et de la vie, quand ceux avec lesquels on voudrait partager l'empire et passer

sa vie, ne seront plus? Il est prêt à abandonner son entreprise. Son impassible compagnon le gourmande, et lui rappelle qu'il est Schatria, de la race des guerriers, que la guerre est son élément et son devoir, et que non seulement s'il recule il perd l'empire, mais l'honneur. Ces raisons ne paraissant pas faire une très grande impression sur l'âme d'Ardjouna, son mystérieux compagnon le prend de plus haut, et pour le décider à se battre, lui expose un système de métaphysique. Un traité de métaphysique, avant une bataille, en dix-huit leçons, sous la forme d'un entretien entre Ardjouna et son compagnon Khrisna, tel est le Bhagavad-Gita. Ce curieux monument a été traduit en anglais, en 1785, par le célèbre indianiste Wilkins; et cette traduction jouit de la plus haute estime. En 1787, il a été traduit de l'anglais en français par l'abbé Parraud, qui a défiguré et gâté le beau travail de Wilkins. En 1823, M. Guillaume Schlegel a publié de nouveau le texte déjà imprimé dans l'Inde, et il en a donné pour la première fois une traduction latine parfaitement littérale. C'est sur cette traduction, soigneusement confrontée avec les remarques critiques de M. Chezy, que je m'appuie constamment dans l'analyse philosophique que je vais vous présenter du Bhagavad-Gita. Je le suivrai pas à pas, mais je ne le considérerai que par rapport au but qui m'importe, savoir, le développement des divers points de vue du mysticis-

me. J'appelle surtout votre attention sur la suite et le progrès de ces points de vue. Regardez comme l'esprit humain, par son excellence, débute toujours bien, et comment, par sa faiblesse, il dévie peu à peu de la bonne route, et s'engage dans les plus déplorables et les plus extravagantes conséquences.

Le propre de tout mysticisme est de se séparer de la science, de détourner de toute étude régulière, et d'attirer à la contemplation. Aussi le mystérieux précepteur d'Ardjouna lui parle-t-il avec dédain des connaissances qu'on peut acquérir par les livres; il lui parle même avec légèreté des livres sacrés, des Védas. Il se moque de la loi religieuse qui recommande mille cérémonies (1), et promet des récompenses dans un autre monde; et il attaque les subtilités théologiques (2) auxquelles son interprétation donne naissance. Il traite d'extravagans ceux qui s'en tiennent à la lettre des Védas, et qui prétendent qu'il n'y a point de certitude ailleurs (3). Il va jusqu'à dire

(1) Schlegel, p. 136. *Rituum varietate abundantem... Sedem apud superum finem bonorum prædicantes...*

(2) Ibid., p. 137. *Quando mens tua præstigiarum ambages exsuperaverit, tunc pervenies ad ignorantiam omnium quæ de doctrina sacra disputari possunt vel disputata sunt; subtilitatum theologicarum quando incuriosa mens tua steterit manetque in contemplatione, tunc devotio tibi obtinget.*

(3) Ibid., p. 136. *Insipientes librorum sacrorum dic-*

que les livres saints eux-mêmes comme les autres livres, ne sont bons qu'à celui qui n'est pas capable de la véritable contemplation, et que quand on est arrivé à la contemplation, les livres saints sont tout-à-fait inutiles. « Autant un puits, une citerne, avec ses eaux plus ou moins stagnantes, est inutile, quand on a sous sa main une source vive, autant tous les livres sacrés sont inutiles au vrai théologien (2), » c'est-à-dire au théologien mystique et inspiré.

Voilà donc la guerre déclarée aux livres, à la théologie, à la science, à l'emploi méthodique et régulier du raisonnement, et la prescription du recueillement et de la contemplation intérieure. Tels sont en quelque sorte les prolégomènes du mysticisme : voici maintenant, en langage occidental, sa psycologie. Déjà son caractère s'y manifeste davantage.

Le Bhagavad-Gita enseigne expressément que, dans la hiérarchie des facultés humaines, l'âme est au dessus de la sensibilité, qu'au dessus de l'âme est l'intelligence, et qu'il y a quelque chose encore au dessus de l'intelligence, savoir, l'ê-

tis gaudentes, nec ultra quidquam dari affirmantes.

(1) C'est ainsi du moins que j'entends cette phrase de la traduction de Schlegel, p. 136-137. *Quot usibus inservit puteus, aquis undique confluentibus, tot usibus præstant universi libri sacri theologo prudenti.*

tre (1). Or, l'être au dessus de l'intelligence, c'est l'être sans intelligence, c'est l'être, la substance sans aucun attribut spirituel comme sans attribut sensible, puisque l'être est au dessus de la sensibilité comme au dessus de la pensée ; c'est donc d'abord une abstraction, car toute substance ne nous est pas plus donnée sans attribut, qu'un attribut ne nous est donné sans sujet ; ensuite une substance sans attribut essentiel est une substance qui se prête également à tous les attributs possibles, qui admet comme attribut accidentel la matière aussi bien que l'esprit, et peut servir de sujet à tous les phénomènes indistinctement. Tout ceci vous semble assez peu important peut-être. Poursuivons, et ce qui vous a semblé obscur ou indifférent en psycologie va grandir et s'éclaircir en morale. Vous avez vu d'abord comme méthode la prédominance de la contemplation sur la science, puis dans la psycologie, la prédominance de l'être en soi sur la pensée ; voyez maintenant quelle conséquence morale, directe et nécessaire, sort de ces antécédens. Si dans l'ordre intellectuel la contemplation est supérieure à l'emploi régulier de la raison, si l'être en soi est supérieur à la pensée, il suit que dans l'ordre moral, ce qui répond le mieux à la contemplation

(1) Page 142. *Sensus pollentes, sensibus pollentior animus, animo autem pollentior mens ; qui vero præ mente pollet, is est.*

pure et à l'état d'être en soi, savoir l'inaction, et l'inaction absolue, devra être supérieure à l'action. Ainsi, Messieurs, rien n'est moins indifférent que ce qui se passe sur les hauteurs de la métaphysique; car c'est là que sont les principes de tout le reste; c'est de là que par une pente cachée, mais irrésistible, dérivent dans la morale et la pratique les résultats les plus admirables ou les plus absurdes. Suivez, Messieurs, la série de conséquences étranges mais forcées où conduit dans la pratique le plus ou le moins d'importance donné en psychologie à la substance en soi ou à la pensée.

Tout commence toujours bien, et le précepteur d'Ardjouna ne lui recommande pas d'abord l'inaction, ce qui choquerait le sens commun et les mâles habitudes du jeune Schatria; mais il lui recommande d'agir avec pureté, c'est-à-dire d'agir sans rechercher les avantages de son action, d'agir par la simple considération du devoir; arrive ensuite que pourra. C'est le désintéressement, la pureté intérieure. Rien de mieux assurément; mais la pente est glissante, car la pureté est modeste, elle doit fuir toutes les occasions de chute; et comme on n'est jamais plus sûr de ne pas mal agir qu'en n'agissant point, bientôt on va du désintéressement à l'abstinence, et de l'abstinence à l'inertie. Aussi, après avoir recommandé à Ardjouna d'agir sans considérer les résultats de l'action, bientôt Khrisna lui donne comme l'idéal de la sa-

gesse humaine l'inaction dans l'action (1). Puisqu'il faut agir en ce monde, il faut agir au moins comme si on n'agissait pas, et cultiver surtout la vie intérieure, la vie contemplative, bien supérieure à la vie active; car les œuvres sont inférieures à la dévotion intérieure, à la foi (2).

Voilà un nouveau pas, Messieurs, une nouvelle maxime : elle est très grave; cependant on peut l'absoudre encore. En effet une action n'a de valeur morale, n'est bonne ou mauvaise moralement, qu'autant qu'elle est faite en vue du bien, avec la volonté et la connaissance du bien, qui de sa nature est essentiellement moral et religieux; elle n'est bonne que par le sentiment moral, le sentiment religieux, la foi qu'on y attache. La foi est donc le principe de l'action morale; c'est la force et la profondeur de l'une qui mesure la bonté de l'autre; elle lui est donc supérieure. Dans ce sens, et avec les réserves nécessaires, il ne serait pas absurde de dire que la foi est supérieure aux œuvres. Mais le mysticisme ne s'arrête pas là; il élève tellement la foi au dessus des œuvres, qu'il avilit les œuvres et en inspire le dédain.

« En ce monde, le véritable dévot dédaigne toute action. » Quoi! toute action, les bonnes comme

(1) Ibid., p. 144. *Qui in opere otium cernit et in otio opus, is sapit inter mortales.*

(2) Page 137. *Longe inferiora sunt opera devotione mentis.*

les mauvaises, la vertu véritable comme la fausse! Oui, Messieurs, en ce monde le vrai dévot dédaigne toutes les actions, les bonnes aussi bien que les mauvaises (1). Nous voilà donc arrivés au mépris des œuvres. Une fois là, la pente est rapide vers toutes les folies, et les folies les plus perverses. De l'indifférence des œuvres et du prix absolu de la foi sort ce principe, que pour être clair et bref je mets encore ici en langage de l'Occident : la foi sans les œuvres sanctifie et béatifie l'âme. Premier principe; en voici un second qui sort du premier : La foi sanctifie et béatifie sans les œuvres. Eh bien! quand la foi est entière, elle sanctifie et béatifie, non plus seulement sans les œuvres, mais malgré les œuvres; et si la foi est tout, si Dieu ne tient compte que de la foi, et dédaigne toute action, il suit que les actions bonnes lui sont aussi indifférentes que les mauvaises, et que les mauvaises mêmes, si elles sont faites avec mépris pour elles, lui sont tout aussi indifférentes que les bonnes, et qu'enfin avec la foi on peut arriver à la sainteté et à la béatitude, malgré le péché. Je n'invente pas, je traduis. Écoutez Khrisna : « Celui qui a la foi a la science, et celui qui a la science et la foi atteint, par cela seul, à la tranquillité suprême (2)... » « Celui qui a déposé le far-

(1) Page 137. *Mente devotus in hoc ævo utraque dimittit, bene et male facta.*

(2) Page 145. *Qui fidem habet, adipiscitur scientiam;*

deau de l'action dans le sein de la dévotion, et qui a tranché tout doute avec la science, celui-là n'est plus retenu dans les liens des œuvres (1). » « Fusses-tu chargé de péchés, tu pourras passer l'abîme dans la barque de la sagesse. Sache, Ardjouna, que comme le feu naturel réduit le bois en cendres, ainsi le feu de la vraie sagesse consume toute action » (2). « Je suis le même pour tous les êtres; nul n'est digne de mon amour ou de ma haine; mais ceux qui me servent sont en moi comme je suis en eux. Le plus criminel, s'il me sert sans partage, est purifié et sanctifié par là (3). »

Il ne manque à tout ceci qu'une dernière conséquence, savoir, le dogme de la prédestination, destructif de toute liberté et de toute moralité. Il est dans le Bhagavad-Gita : « Le présomptueux se croit l'auteur de ses actions; mais toutes ses actions

huic intentus...... ad summam tranquillitatem pervenit.

(1) Page 146. *Eum qui in devotione opera sua deposuit, qui scientia dubitationem discidit, spiritulem, non constringunt vinculis opera.*

(2) Page 145. *Si vel maxime omnibus peccatis sis contaminatus, universalis scientiæ saltu tamen infernum trajicies; deinde ut ligna accensus ignis in cinerem vertit, o Ardjuna, pariter scientiæ ignis omnia opera in cinerem vertit.*

(3) Page 160. *Æquabilis ego erga omnia animantia; nemo mihi est vel invisus vel carus; at me qui colunt religiose, ii insunt mihi et ego iis insum. Si vel admodum*

viennent de la force et de l'enchainement nécessaire des choses (1). » Un sort irrésistible, bon ou mauvais, fait naître les uns pour le bien, les autres pour le mal. Ce sort bon ou mauvais est appelé dans le Bhagavad-Gita, mot pour mot, *sors divina* et *sors dæmoniaca* (2). Tous les hommes naissent sous l'empire de l'une ou de l'autre de ces deux destinées. Non seulement on est destiné d'avance au bien et au mal, mais on est destiné d'avance à l'erreur ou à la vérité, mais on est destiné d'avance à la mauvaise philosophie ou à la bonne; et dans le Bhagavad-Gita, Khrisna, c'est-à-dire Dieu, fait une véritable tirade contre les mauvais philosophes qui s'écartent de la contemplation, entrent dans l'action, et aboutissent au matérialisme et à l'athéisme : il les place parmi les hommes qui naissent sous la mauvaise destinée (3). On pense bien que le bonheur et le malheur sont arrêtés d'avance, aussi bien que la vertu et le vice, l'erreur et la vérité; mais comme tout ceci n'est qu'une loterie, et qu'on n'est jamais sûr, avec les meilleures intentions du monde, d'avoir reçu un bon billet, Ardjouna frémit (et en effet

facinorosus me colit cultu non aliorsum distracto, is probus est æstinmandus, is utique recte compositus.

(1) Page 141. *Naturæ qualitatibus peraguntur omni modo opera; sui fiducia qui fallitur, eorum seipsum auctorem esse arbitratur.*

(2) Pages 178-179.

(3) Page 179. *Passim.*

le moment était grave, on allait livrer bataille); il regarde avec effroi son singulier interlocuteur, qui, d'un regard puissant et serein, le rassure en lui disant : « Rassure-toi, Pandous, car tu es né sous la bonne destinée (1). »

Le résultat de cette théorie morale est donc un absolu quiétisme, une complète indifférence, le renoncement à l'action et à la vie ordinaire, et l'immobilité dans la contemplation. « Délivré de tout souci de l'action, le vrai dévot reste tranquillement assis dans la ville à neuf portes (le corps), sans remuer lui-même et sans remuer les autres (2). » Il se recueille en soi, « comme une tortue qui se retire en elle-même (3); » il est « comme une lampe solitaire qui brûle paisiblement à l'abri de toute agitation de l'air (4); » « ce qui est la nuit pour les autres est la veille du sage, et la veille des autres est sa nuit (5). »

Telle est la vraie sagesse, la vraie dévotion, la

(1) Page 179. *Noli mærere! divina sorte natus tu es, o Panduida.*

(2) Page 147. *Cunctis operibus animo dimissis commode sedet temperans mortalis in urbe novem portis instructa, neque ipse agens nec agendi auctor.*

(3) Page 138. *Sicuti testudo.*

(4) Page 150. *Sicuti lucerna citra venti impetum posita, haud vacillat.* La traduction française est de M. Chezy.

(5) Page 138. *Quæ nox est cunctis animantibus, hanc pervigilat abstinens; qua vigilant animantes, hæc est nox verum intuentis anachoretæ.*

vraie sainteté, c'est-à-dire l'*Ioga;* et comme cette parfaite sagesse est le but du Sankhya de Patandjali, on appelle ce système Ioga, et Iog celui qui le pratique. Le véritable Iog est aussi Mouni et Sanniassi, c'est-à-dire solitaire. Parmi les attributs de la sagesse (les Gnan) est le parfait détachement de toute affection pour quoi que ce soit, pour sa femme et pour ses enfans : il n'est pas même question de patrie. L'Iog est indifférent à tout. « Le brame plein de sagesse et de vertu, le bœuf, l'éléphant, le chien et l'homme, tout est égal au sage (1). » En effet quel est le seul exercice du sage ? la contemplation, la contemplation de Dieu. Et quel est ce Dieu ? Nous l'avons vu, l'abstraction de l'être. Or, l'abstraction de l'être sans attribut fixe, se réalise tout aussi bien dans un chien que dans un homme; car il y a de l'être dans tout, comme a dit Leibnitz, et il y en a tout aussi bien dans une motte de terre que dans l'âme du dernier des Brutus. L'indifférence de l'Iog est donc très conséquente; il ne cherche que Dieu, mais il le trouve également en tout. Seulement pour le contempler dans toutes choses, abstraction faite de ce qui n'est pas lui, ce n'est que la substance des choses qu'il faut chercher, l'être pur;

(1) Page 147. *In brachmane doctrina et modestia prædito, in bove, in elephante, tunc etiam in cane atque homine qui canina carne vescitur, sapientes idem cernunt.*

et comme le but de la contemplation est de s'unir à Dieu, le moyen d'arriver à cette union est de lui ressembler le plus possible, c'est-à-dire de se réduire soi-même à l'être pur, par l'abolition de toute pensée, de tout acte intérieur ; car la moindre pensée, le moindre acte détruirait l'unité en la divisant, modifierait et altérerait la substance absolue. Or, cet état d'absorption artificielle de l'âme en elle-même, cette suppression de toute modification interne et externe, et par conséquent de la conscience, et par conséquent de la mémoire, c'est l'extase. L'extase est la fin de la contemplation. C'est là le but auquel tend l'Iog : il aspire à s'anéantir dans Dieu (1). Or, il y a des moyens, et même des moyens physiques d'arriver à l'extase. Je ne veux pas entrer ici dans toutes les prescriptions qui sont dans le Bhagavad-Gita; je vous signale seulement la dernière qui est de retenir même son souffle (2), de peur d'arriver à la conscience de soi, et de se contenter de prononcer. Je me trompe, de murmurer le mot. Je me trompe encore, le simple monosyllabe mystique qui représente l'idée même de Dieu.

(1) Page 148. *Devotus ad extinctionem in numine pervenit.*

(2) Page 149. *Devotus... in regione pura figens sibi sedem stabilem... ibi animo in unum intento, coercitis cogitationibus, sensibus actibusque... æquabiliter corpus, caput cervicemque sustinens, firmus, atuens nasi sui apicem...*

L'interlocuteur d'Ardjouna, après l'avoir ainsi préparé, et avoir développé en lui la vue intérieure et le sens de le contemplation divine, rejette enfin les voiles qui l'entouraient, et alors ce n'est plus un écuyer, un compagnon, un ami, c'est Dieu lui-même qui se révèle au héros Ardjouna. Or, puisque Dieu est l'être en soi sans attribut fixe, il suit qu'il est en tout, et que tout est en lui, qu'il est tout, et que tout est lui, et qu'il a mille et mille formes; il les révèle à Ardjouna. Il se montre successivement à lui comme créateur, il se montre comme conservateur, il se montre comme destructeur, il se montre comme esprit, il se montre comme matière; il se manifeste dans les plus grandes choses et dans les plus petites, dans les plus saintes et dans les plus vulgaires. De là dans le Bhagavad-Gita une énumération dithyrambique des qualités de Dieu, par lui-même, énumération qui se déroule presque sans fin avec le grandiose naïf de la poésie orientale, et dont la longueur, la monotonie à la fois et la variété ne produisent d'abord qu'un admirable effet poétique, mais qui, bien étudiées, trahissent le principe philosophique du Bhagavad-Gita. Khrisna, pour dire tout ce qu'il est, est bien obligé d'être long, car il est toutes choses. Cependant, il faut bien qu'il choisisse, et je choisirai moi-même.

« Je suis l'auteur de la création et de la dissolution de l'univers (1). Il n'y a aucune chose

(1) J'ai revu et corrigé la traduction française de Par-

plus grande que moi, Ardjouna, et toutes dépendent de moi, comme les perles du cordon qui les retient. Je suis la vapeur dans l'eau, la lumière dans le soleil et dans la lune, l'invocation dans les Védas, le son dans l'air, l'énergie masculine dans l'homme, le doux parfum dans la terre, l'éclat dans la flamme, la vie dans les animaux, le zèle dans le zélé, la semence éternelle de toute nature ; je suis la sagesse du sage, la puissance du puissant, la gloire de celui qui a de la gloire... Dans les êtres animés, je suis l'amour chaste (1)...

»Je suis le père (2) de ce monde, et j'en suis la mère, le grand père et le tuteur; je suis la doctrine secrète, l'expiation, le saint monosyllabe, les trois livres des Védas ; je suis le guide, le nourricier, le maître, le témoin, le domicile, l'asile, l'ami ; ... je suis la source de la chaleur, et celle de la pluie : j'ai dans ma main l'ambroisie et la mort ; je suis l'être et le néant. »

» Je (3) suis le commencement, le milieu et la fin de toutes choses. Parmi les dieux je suis Vischnou, et le soleil parmi les astres... Parmi les livres sacrés je suis le livre des cantiques.... Dans le corps je suis l'âme, et dans l'âme l'intel-

raud sur la traduction latine de Guillaume Schlegel, page 153.

(1) D'après Wilkins et M. Chezy (*ibid.*), contre Schlegel.

(2) Page 159.

(3) Page 162.

ligence... Je suis Mérou parmi les montagnes ; parmi les prêtres je suis leur chef; parmi les guerriers je suis Skanda, et parmi les mers l'Océan... Je suis le monosyllabe parmi les mots ; parmi les adorations, je suis l'adoratien silencieuse; et parmi les choses immobiles, la montagne Himalaya. De tous les arbres, je suis le figuier sacré... Kapila parmi les sages...(suit une énumération qu'il suffit d'indiquer, parmi les chevaux..; parmi les éléphans..; parmi les rochers...; parmi les serpens...; les poissons..; parmi les oiseaux..); et parmi les rivières, je suis le Gange... ; de toutes les sciences, je suis celle qui enseigne à régler l'esprit, et dans l'orateur je suis l'éloquence. Parmi les lettres, je suis A, et parmi les mots composés je suis le lien Je suis le temps éternel ; je suis le conservateur dont la face est tournée de tous côtés ; je suis la mort qui engloutit tout, je suis le germe de ceux qui ne sont point encore. Parmi les choses féminines, je suis la fortune, la renommée, l'éloquence, la mémoire, la prudence, la vaillance, la patience ; parmi les hymnes, je suis le grand hymne, et parmi les mesures harmonieuses je suis la première (1). Parmi les mois, je suis le Dorcadocephalion, et parmi les saisons, le printemps ; parmi les divertissemens, je suis le jeu ; parmi les choses illustres, je suis la gloire, je suis la victoire, je suis l'industrie, je suis la

(1) Texte obscur.

force. Dans la race des Vrischnidas, je suis Vasudeva, et parmi les Pandous, le brave Ardjouna (son propre interlocuteur); parmi les anachorètes, Vyasa, et parmi les poëtes Usanasa. Dans les conducteurs, je suis la baguette; dans les ambitieux, la prudence; dans le secret, le silence; dans les savans, la science. Quelle que soit la nature d'une chose, je la suis, et il n'y a rien d'animé ou d'inanimé qui soit sans moi. Mes divines vertus sont inépuisables, et ce que je viens de te dire n'est que pour t'en donner une idée. Il n'y a rien de beau, d'heureux et de bon qui ne soit une partie de ma gloire. Enfin (1) qu'est-il besoin, ô Ardjouna, d'accumuler tant de preuves de ma puissance? un seul atome émané de moi a produit l'univers, et je suis encore moi tout entier. »

« Je ne puis être vu tel que tu viens de me voir par le secours des Védas, par les mortifications, par les sacrifices, par les aumônes (2). »

« Mets ta confiance en moi seul; sois humble d'esprit, et renonce au fruit des actions. La science est supérieure à la pratique, et la contemplation est supérieure à la science (3). »

(1) Cette dernière phrase est de M. Chezy (*ibid.*); Parraud, d'après Wilkins: « J'ai fait cet univers avec une portion de moi-même, et il existe encore. » Schlegel: *Stabilito ego hoc universo singula mei portione requievi.*

(2) Page 169.

(3) Page 170.

« ... Celui-là d'entre mes serviteurs est surtout chéri de moi, dont le cœur est l'ami de toute la nature ;... que les hommes ne craignent point, et qui ne craint point les hommes. J'aime encore celui qui est sans espérance, et qui a renoncé à toute entreprise humaine. Celui-là est également digne de mon amour, qui ne se réjouit et ne s'afflige de rien, qui ne désire aucune chose, qui est content de tout, qui, parce qu'il est mon serviteur, s'inquiète peu et de la bonne et de la mauvaise fortune. Enfin celui-là est mon serviteur bien-aimé, qui est le même envers son ennemi et envers son ami, dans la gloire et dans l'opprobre, dans le chaud et dans le froid, dans la peine et dans le plaisir, qui est insouciant de tous les événemens de la vie, pour qui la louange et le blâme sont indifférens, qui parle peu, qui se complaît dans tout ce qui arrive, qui n'a point de maison à lui, et qui me sert d'un amour inébranlable. »

Tel est le Bhagavad-Gita, monument du plus haut prix, et qui renferme tout le mysticisme indien. Mais non, Messieurs, il ne le renferme pas tout entier, car il n'en renferme pas toutes les extravagances. Vous ne les connaissez pas toutes encore. Il est une conséquence du mysticisme dont ne parle pas le Bhagavad-Gita, et à laquelle pourtant est incontestablement arrivé le Sankhya de Patandjali, je veux parler des pouvoirs supérieurs qui remplissent le troisième livre du Pra-

vatchana. La dévotion ou Ioguisme consiste, nous l'avons vu, à préférer la contemplation à la science, l'inaction à l'action, la foi aux œuvres, à se fier dans la prédestination, à ne chercher dans toutes choses que Dieu, et en même temps à voir en Dieu toutes choses, dans les moindres comme dans les plus grandes, dans, la matière comme dans l'esprit; enfin à tendre à l'union la plus intime avec Dieu par l'extase. Maintenant, la récompense de cette science nouvelle que donne la contemplation extatique, c'est l'exemption de toutes les conditions ordinaires de l'existence, c'est l'élévation de l'humanité à un degré plus haut dans l'échelle des êtres, c'est une puissance supérieure. « Cette puissance, dit Colebroocke, auquel je reviens ici, consiste à pouvoir prendre toutes les formes, une forme si petite, si subtile, qu'on puisse traverser tous les autres corps; ou à pouvoir prendre une taille gigantesque, à s'élever jusqu'au disque du soleil, à toucher la lune du bout du doigt, à plonger et à voir dans l'intérieur de la terre et dans l'intérieur de l'eau. La puissance consiste à changer le cours de la nature, et à agir sur les choses inanimées comme sur les choses animées.» En un mot, c'est la magie. La magie est sans doute un produit naturel de l'imagination indienne, et elle se retrouve dans beaucoup d'autres sectes religieuses et philosophiques de l'Inde; maie elle domine dans le Sankhya de Patandjali, elle est propre à l'Ioguisme; et c'est pourquoi, dans tous les

drames, dans tous les contes populaires où se trouvent des sorciers, tous les sorciers sont des Ioguistes.

Tel a été le mysticisme hindou. Il clot tous les systèmes de l'Inde, il ferme le cercle de ce grand mouvement philosophique, dont les différens degrés sont occupés par les différens points de vue de l'intelligence humaine. Je me suis arrêté quelque temps à la philosophie indienne, parce qu'elle vous était, je crois, inconnue, et parce qu'il était de la plus haute importance de bien reconnaître quels ont été, à leur première apparition sur la scène de la philosophie, les quatre systèmes dont nous devons étudier en détail le dernier et le plus riche développement.





Septième Leçon.

SOMMAIRE.

Philosophie en Grèce. — Commencemens de sensualisme et d'idéalisme dans l'école ionienne et dans l'école pythagoricienne, dans l'école d'Élée et dans l'école Atomistique. — Commencemens de scepticisme dans les Sophistes. — Renouvellement et constitution de la philosophie grecque. Socrate. — Cynisme, Cyérnaïsme, Mégarisme. — Idéalisme de Platon. — Sensualisme d'Aristote.

Messieurs,

Je vous ai montré le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme dans l'Inde, à leur première apparition dans l'histoire. Je me propose aujourd'hui de vous les montrer à leur seconde apparition, c'est-à-dire en Grèce. Ici, Messieurs, nous avons un grand avantage; la Grèce a une

chronologie certaine, et les systèmes philosophiques s'y succèdent dans un ordre tout aussi rigoureusement déterminé que les autres phénomènes de la civilisation grecque. Si donc, faute de dates positives, j'ai dû attacher moins d'importance à l'ordre un peu hypothétique dans lequel je vous ai présenté les différens systèmes hindous, qu'à ces systèmes eux-mêmes; ici, au contraire, j'appellerai surtout votre attention sur l'ordre des systèmes, parce que cet ordre est parfaitement fixé, et parce qu'il renferme et peut nous révéler le secret de la formation relative de ces systèmes, c'est-à-dire le secret même du développement de l'esprit humain dans la philosophie.

Aussi haut que vous remontez dans l'histoire de la Grèce, sans vous enfoncer dans des origines hypothétiques, vous trouvez, autochtone ou venue d'ailleurs à telle ou à telle époque, une population, une sans doute, mais composée de tribus différentes; vous y trouvez une même langue, une dans ses racines et dans ses formes générales, mais riche de plusieurs dialectes importans; enfin vous y trouvez une même religion qui présente de grands caractères communs, mais qui se divise dans une foule de cultes locaux qui s'ignorent presque les uns les autres, et qui n'ont point en Grèce de centre et d'organisation générale. Ces cultes ont des ministres qu'une haute vénération environne; mais ces ministres ne forment pas un corps, un sacerdoce compacte. Ces cultes, ces

ministres se fondent sur des traditions sacrées; mais ces traditions ne sont point déposées dans un livre, dans un livre révélé, qui soit là, toujours et partout, pour rappeler l'autorité des dogmes consacrés à quiconque serait tenté de s'en écarter. Il n'y a point eu de Védas en Grèce, et cette circonstance, qui n'en est pas une et qui tient au caractère général et à toute la destinée de la civilisation grecque, a été une des raisons les plus puissantes de la rapidité du développement de l'esprit de recherche indépendante. Aussi l'époque qui, dans la Grèce, représenterait à peu près le règne des Védas dans l'Inde, est très courte; on l'aperçoit à peine dans l'histoire, et elle fait place très promptement à une seconde époque qui, par ses rapports de ressemblance et de différence avec la première, c'est-à-dire la domination de la pure religion, pourrait s'appeler l'époque théologique, et représente en Grèce l'école Mimansa dans l'Inde. A la tête de cette époque est Orphée *le théologien*. Orphée, Messieurs, est le fondateur des mystères. Si un voile épais nous dérobe encore le fond des mystères, du moins savons-nous très bien deux choses qui sont tout dans la question qui nous intéresse. 1° La base des mystères devait être la religion ordinaire; car les mystères ont été institués par des prêtres, et ils avaient lieu d'abord dans l'intérieur des temples. 2° En même temps il est impossible que dans les mystères on ne fît que répéter la légende; car il implique qu'on fasse

une espèce de société secrète, avec des conditions sévères d'admission, pour y dire précisément les mêmes choses qui se diraient chaque jour publiquement. Il faut donc que les mystères aient renfermé quelque chose de plus, ou une exposition plus régulière, ou déjà même une explication quelconque, physique ou morale, de la tradition et des mythes populaires. Les mystères ouvrent en Grèce l'époque de la théologie, et celle-ci insensiblement prépare et amène celle de la philosophie. Or, il est à remarquer que c'est précisément alors que commence à s'éclaircir et à se fixer la chronologie grecque; et nous savons, Messieurs, avec une parfaite exactitude la date précise de la naissance de la philosophie en Grèce. Elle est née six cents ans avant notre ère, quelques années de plus ou de moins; et elle s'est prolongée six cents ans après notre ère. Elle a donc eu douze siècles d'existence, douze siècles de développement régulier, pendant lesquels elle a produit avec une fécondité admirable une infinité de systèmes différens dont les rapports chronologiques parfaitement déterminés, nous permettent d'embrasser et de suivre ce vaste mouvement dans ses commencemens, son progrès et sa fin.

Un caractère commun domine les commencemens de la philosophie grecque; et remarquez bien ce caractère, parce qu'il vous révèle celui de toute philosophie naissante. Les systèmes philosophiques qui remplissent les deux premiers siè-

cles de la philosophie grecque, depuis six cents ans jusqu'à quatre cents ans avant l'ère chrétienne, ont tous cela de commun, qu'en général ils se rapportent plus au monde et à la nature qu'à l'homme et la société. La pensée, dans le premier essai de ses forces, au lieu de se replier sur elle-même, est entraînée au dehors; le premier objet qui la sollicite est ce monde qui l'environne et dont elle ne sait pas encore se bien distinguer. La philosophie grecque, à son début, a été une philosophie de la nature. Or, dans ces étroites limites, il y a encore deux points de vue possibles; il y a deux manières de considérer ce seul et unique objet. Quand on considère la nature, on peut être frappé de deux choses, ou des phénomènes en eux-mêmes, ou de leurs rapports. Or les phénomènes eux-mêmes tombent sous les sens; ils sont visibles, tangibles, etc.; nous ne les connaissons qu'à la condition de les avoir vus, touchés, sentis. Mais les rapports des phénomènes sensibles, vous ne les touchez pas, vous ne les voyez pas, vous ne les sentez pas; vous les concevez. Que la philosophie de la nature s'applique surtout à l'étude des phénomènes, et la voilà sur la route du sensualisme et de la pure physique. Au contraire, qu'elle néglige les termes et s'arrête à leurs rapports, la voilà sur la route de l'abstraction mathématique et de l'idéalisme. De là, avec le temps deux écoles, qui toutes deux seront des écoles de philosophie naturelle, mais dont l'une

sera particulièrement une école de sensualisme et de physiciens, et l'autre une école d'idéalisme et de géomètres; je veux parler de l'école ionienne et de l'école pythagoricienne.

Je ne veux pas nier, Messieurs, que Thalès (1), le fondateur de l'école ionienne, n'ait eu quelques connaissances mathématiques et astronomiques (2); mais sa principale étude a été la physique. Le phénomène avec lequel il expliquait tous les autres, était l'eau; et on dispute encore pour savoir s'il admettait l'intervention d'un principe supérieur qui de l'eau eût tiré toutes choses (3). Mais s'il y a un peu de mathématiques, d'astronomie et de théisme dans Thalès, il y en a beaucoup moins dans Anaximandre (4), et il n'y en a plus du tout dans Anaximène et dans Héraclite. Il semble bien qu'Anaximandre ne sortait point de la nature, et que c'est elle seulement qui, prise dans sa totalité infinie, lui paraissait Dieu. Thalès l'avait constituée tout entière avec le principe de l'eau; Anaximène (5),

(1) De Milet, floriss. vers 600 avant J.-C.

(2) Hérodote, I. 74; Pline, *Hist. nat.*, XXXVI, I.

(3) Aristote n'en dit rien, *Metaph.*, I, 3. Cicéron seul attribue à Thalès ce qu'il ne faut peut-être attribuer qu'à Anaxagore. *De nat. Deor.*, I. 10. *Q. Ac.* II, 37.

(4) De Milet, élève de Thalès, encore un peu astronome, Diogène, II, 2; Cicéron, *de Divinat.*, I, 50.

(5) Aussi de Milet, élève d'Anaximandre, floriss. vers 557 avant J.-C.

ainsi que plus tard Diogène d'Apollonie, employa l'air, principe un peu plus raffiné; et le dernier représentant de l'école ionienne, Héraclite (1) prit un principe plus subtil encore, mais toujours matériel, le feu. Or, le feu anime et détruit toutes choses ; il est essentiellement le mouvement ; le mouvement, c'est la variété; d'où la théorie que tout change, passe, se métamorphose sans cesse, et que le caractère commun de tous les phénomènes du monde est une contradiction perpétuelle, une guerre, mais une guerre constituée, car la variété et la contradiction ont aussi leurs lois qui sont les lois mêmes de ce monde, lois fatales et irrésistibles.

Dans l'école ionienne, l'âme de l'homme joue un assez faible rôle; vous pensez bien qu'elle n'est pas spirituelle dans un système où le principe premier n'est pas spirituel lui-même; elle est tantôt une modification de l'air, tantôt une modification du feu: c'est le matérialisme à son enfance. Le fatalisme est évident dans Héraclite, et toute l'école est tellement occupée du monde qu'elle ne s'élève pas au delà: c'est le seul Dieu de l'école ionienne.

Elle se prolonge et se développe dans une autre école qui en est en quelque sorte l'appendice nécessaire; l'école de Leucippe et de Démocrite. Ici se sont les atomes qui produisent le monde,

(1) D'Éphèse, environ 500 ans avant J.-C.

atomes dont le mouvement est un attribut essentiel, de telle sorte que par eux-mêmes, ils entrent en action, et forment tous les corps et le monde, en se combinant entre eux, suivant certaines lois qui leur sont inhérentes. Vous voyez que c'est un système tout aussi fataliste et encore plus positivement matérialiste que celui d'Héraclite. L'âme est une collection d'atomes ronds et ignés, d'où résultent le mouvement et la pensée (1). Voici maintenant la théorie de la connaissance humaine, suivant ce système. Les corps composés d'atomes sont continuellement en mouvement, et par conséquent en perpétuelle émission de quelques uns de leurs atomes. Ces émanations des corps extérieurs en sont des images : c'est pour la première fois, je crois, que ce mot paraît dans la langue de la philosophie, où il doit jouer un si grand rôle. Ces images, en contact avec les organes, produisent la sensation, et cette sensation produit la pensée. De là, comme vous pensez bien, une morale dont la seule règle est la prudence, et l'unique but le bien-être par l'égalité d'humeur (2). De Dieu, pas un mot; pour l'école ionienne, dans son second développement comme dans son premier, il n'y a pas d'autre dieu que le monde; le panthéisme est propre à cette école. Qu'est-ce en effet, Messieurs, que le pan-

(1) Arist., *De anim.*, I. 2.
(2) Cicer. *De Finib.*, V, 8, 29.

théisme ? la conception du tout, c'est-à-dire du monde, comme unique objet de la pensée, comme l'unique existence, comme se suffisant à lui-même et s'expliquant par lui-même, c'est-à-d re comme Dieu. Toute philosophie naissante est une philosophie de la nature, et incline au panthéisme ; mais le sensualisme ionien y tombait nécessairement. Il ne considère que le monde, ne lui cherche qu'un principe matériel, en tire l'intelligence de l'homme, fait de l'âme un air ou un atome igné, et nie ou néglige tout le reste ; il aboutit au panthéisme, c'est-à-dire à l'athéisme.

Nous allons voir, Messieurs, un tout autre ensemble d'idées sortir d'un point de départ contraire. A peu près contemporain de Thalès et d'Anaximandre, Pythagore (1), au lieu de s'arrêter aux phénomènes en eux-mêmes, ne considère que leur rapport : ce rapport est abstrait ; ce rapport n'est perceptible que par la pensée ; de là une tendance contraire à la tendance ionienne, de là une tout autre école. Le caractère éminent de l'école italique, c'est d'être mathématique et astronomique, et en même temps idéaliste ; car les mathématiques sont fondées sur l'abstraction, et il y a une alliance intime entre les mathématiques et l'idéalisme. Aussi la liste des pythagoriciens est précisément celle des grands mathématiciens et des grands astronomes en Grèce : d'abord

(1) Né à Samo, mais s'établit à Crotone, en Italie.

Archytas et Philolaüs, plus tard Hipparque et Ptolémée. L'école pythagoricienne est tellement mathématique, qu'on l'a souvent désignée par le seul nom d'école mathématique. Elle s'occupait particulièrement d'arithmétique, de géométrie, d'astronomie et de musique, toutes études qui élèvent l'esprit au-dessus de la sphère des objets sensibles. De là l'idéalisme mathématique qui constitue toutes les parties du système pythagoricien.

La physique ionienne regardait les rapports des phénomènes comme de simples modifications de ces phénomènes, elle fondait l'abstrait sur le concret ; au contraire, la physique italienne néglige les phénomènes eux-mêmes pour leurs rapports, qu'elle formule en un rapport numérique sur lequel elle fonde les phénomènes eux-mêmes, fondant ainsi le concret sur l'abstrait. Les phénomènes de la nature ne sont pour elle que des imitations des nombres. Ces nombres sont des principes actifs, des causes. Les dix nombres fondamentaux contiennent tout le système du monde : de là le système astronomique décadaire, et comme le nombre dix a sa racine dans l'unité, ces dix grands corps tournent autour d'un centre qui représente l'unité. Le centre du système du monde, selon l'apparence, les sens et l'école d'Ionie, est la terre; le centre du système du monde, selon la raison, l'abstraction et l'école italienne, c'est le soleil. Or, comme le soleil représente

l'unité, et que l'unité, quoique principe actif, est immobile, le soleil est immobile. Les lois du mouvement des dix grands corps autour du soleil constituent la musique des sphères ; le monde entier est un tour arrangé harmonieusement, et il a depuis gardé ce beau nom. Voilà donc une physique toute mathématique (1). La psychologie pythagoricienne a le même caractère. Qu'est-ce que l'âme, selon les Pythagoriciens ? un nombre, un nombre qui se meut lui-même. Or, l'âme, en tant que nombre, a pour racine l'unité, c'est-à-dire Dieu ; Dieu, en tant qu'unité, est la perfection ; et l'imperfection consiste à s'écarter de l'unité : le perfectionnement consiste donc à aller sans cesse de l'imperfection au type de la perfection, c'est-à-dire de la variété à l'unité. Le bien est donc l'unité, le mal est la diversité ; le retour au bien c'est le retour à l'unité; et par conséquent la loi, la règle de toute morale, c'est la ressemblance de l'homme à Dieu, c'est-à-dire le retour du nombre à sa racine, à l'unité, et la vertu est une harmonie. De là la politique pythagoricienne. Elle est fondée sur un rapport, celui d'égalité, qui donne comme principe social la loi du talion ; et la justice est un nombre carré. C'est, si vous voulez, la gloire de cette école d'avoir introduit la morale

(1) Voyez pour tout ceci l'excellente dissertation de Boek, *de verâ indole astronomiæ Philolaicæ,* Heidelb. 1810; et son écrit intitulé *Philolaos*. Berlin, 1819.

dans la politique, mais c'est son tort d'avoir voulu réduire la politique à la morale, et d'avoir fait par là de la cité une espèce de couvent. La réputation de leur politique, car ici tout monument positif nous manque, est d'avoir penché fortement vers l'aristocratie. Cette aristocratie était toute morale, je le crois, mais enfin c'était une aristocratie, et d'autant plus redoutable qu'elle pesait sur les créatures humaines de tout le poids de l'idée sacrée de la vertu.

Il est clair, Messieurs, que voilà une école idéaliste constituée. Mais vous n'êtes pas arrivés au dernier développement de cette école ; on n'y arrive qu'avec l'école d'Élée. Ce que l'école atomistique est à l'école ionienne, l'école d'Élée l'est à l'école pythagoricienne; elle en est la conséquence extrême. Pythagore avait signalé l'harmonie qui règne dans le monde et y manifeste l'unité de son éternel principe. Xénophane, frappé de cette idée de l'harmonie du monde, commence déjà à tenir plus de compte de l'unité que de la variété, comme élément de la composition des choses, et il tient assez mal la balance entre l'unité qu'avaient signalée les pythagoriciens, et la variété que Pythagore n'avait pas niée, et qu'Héraclite et les Ioniens avaient seule considérée. Bientôt Parménide qui succède à Xénophane, se préoccupe tellement, à l'exemple de son maître, de l'idée de l'unité, que sans nier peut-être l'idée de la variété, il la néglige entièrement. Zénon va plus loin ; il

ne néglige pas l'idée de la variété, il la nie, par conséquent il nie l'idée du mouvement, par conséquent l'existence du monde (1); et alors vous avez en face l'une de l'autre deux écoles, qui, toutes deux placées sur la base exclusive, l'une du témoignage des sens, l'autre de l'abstraction rationnelle, ne reconnaissant que l'unité sans variété ou la variété sans unité, aboutissent à la négation de la matière et du monde, ou à celle de la pensée libre et de Dieu, à un panthéisme insuffisant et à un théisme chimérique, et se livrent les mêmes combats que nous avons vus dans l'Inde s'engager entre l'école Védanta et l'école du Sankhya de Kapila.

Même lutte, Messieurs, même résultat. L'école d'Élée, avec sa subtile dialectique, confond aisément l'empirisme ionien, et le pousse à la contradiction et à l'absurde, en lui prouvant, que soit dans le monde extérieur, soit dans la conscience, la variété n'est possible et n'est concevable qu'à la condition de l'unité. Et en même temps le bon sens de l'empirisme ionien fait aisément justice de l'unité éléatique qui, existant seule, sans aucun dualisme, et par conséquent sans pensée, car toute pensée suppose au moins la

(1) Pour toute l'école d'Elée, voyez dans les *nouveaux Fragmens* pour servir à l'histoire de la philosophie ancienne les deux morceaux sur Xénophane et Zénon d'Elée. Paris, 1828.

dualité du sujet et de l'objet, exclut toute pensée, toute conception, même d'elle, et se réduit à une existence absolue semblable au néant de l'existence. De là, Messieurs, un grand décri des deux écoles. Quelques esprits supérieurs dans les deux partis, comme Empédocle et Anaxagore, arrivant au milieu de cette lutte, essaient en vain de la terminer en empruntant quelque chose à l'un et à l'autre système. L'Ionien Anaxagore (1) ajoute à la physique ionienne l'idée pythagoricienne d'un esprit indépendant du monde, qui tire de sa propre essence le principe de son activité spontanée, et qui, dans son rapport avec le monde, y est la cause première du mouvement. Empédocle (2), au contraire, issu de l'école pythagoricienne, y ajoute quelques élémens ioniens, et le goût des recherches physiques. Il conserve les deux mondes de Parménide, le monde intelligible et le monde sensible. Mais pour la théorie de l'âme il se rapproche des Ioniens ; pour lui l'âme est un composé d'élémens (3), tandis que, dans l'école pythagoricienne, c'était un nombre. Enfin, comme Héraclite, il considère le feu comme le principal agent de la nature (4).

(1) De Clazomène, maître et ami de Périclès, vers 456.
(2) D'Agrigente, vers 460.
(3) Arist., *de anim.*, I. 2.
(4) Arist., *Métaph.*. L. 4. (éd. Brandis, p. 14.)

Mais au lieu de tenter ces combinaisons laborieuses, il était plus naturel de conclure de cette lutte, qui dura près d'un siècle, qu'il n'y a rien de certain dans l'un et l'autre système, et qu'en général il ne peut y avoir rien de certain. Si la sensibilité est la mesure de toutes choses, comme on le dit dans l'école ionienne, il s'ensuit que rien n'est certain, attendu que pour les sens tout est variable, tout est dans une métamorphose perpétuelle, et que, selon les circonstances ou l'état de la sensibilité, ce qui paraissait vrai hier paraît faux aujourd'hui, au même titre et avec la même autorité. Et si, selon l'école d'Élée, on admet l'unité seule sans aucune variété, il est clair que tout est dans tout, que tout se ressemble, et qu'on peut dire de la même chose qu'elle est vraie et fausse tout ensemble: et de même pour le bien et le mal, et pour toutes choses. Vous voyez que je veux parler des sophistes; en effet c'était un scepticisme frivole, mais un scepticisme universel qui faisait le fond de leur enseignement. Et il est à remarquer que les sophistes venaient également de toutes les écoles. Gorgias était de Léontium en Sicile, et disciple d'Empédocle le pythagoricien; Prodicus de Céos et Euthydème de Chio avaient aussi étudié dans la grande Grèce; Protagoras d'Abdère était un disciple de Démocrite, et Diagoras de Mélos avait été, dit-on, son affranchi.

Le résultat de ce mouvement sceptique (1) fut d'exciter le goût de l'instruction, d'éveiller le sentiment de la critique, de prémunir contre les folies de l'un et l'autre dogmatisme, et de rendre nécessaires des recherches nouvelles, mieux dirigées et plus approfondies.

Mais tout cela n'est, Messieurs, que l'enfance de la philosophie en Grèce ; ce sont des préludes heureux et hardis, mais ce ne sont que des préludes, ils honorent le génie grec, mais ils trahissent son inexpérience. Ils pouvaient suffire à de petites colonies ; mais quand l'invasion médique eut fait refluer les colonies sur le continent grec, quand les sophistes, se répandant sur toute sa surface, eurent porté partout la connaissance des systèmes ioniens et italiques, et quand en les faisant connaître ils les eurent attaqués et décriés, alors il se forma, quatre siècles avant l'ère chrétienne, au sein de la Grèce proprement dite, dans Athènes qui en était alors comme la capitale, un nouvel esprit philosophique qui, s'appuyant d'abord sur les systèmes antérieurs, les surpassa bientôt, et commença un nouveau mouvement, tout autrement ferme et régulier que le précédent, et qui est la philosophie grecque par excellence.

La philosophie grecque avait été d'abord une

(1) Pour les sophistes, voyez les Dialogues de Platon, Aristote *De Sophistic. Elench.*, et Sextus, *Pyrron. Hyp.*

philosophie de la nature ; arrivée à sa maturité, elle change de caractère et de direction, et elle devient, c'est ici un progrès sur lequel j'appelle votre attention, une philosophie morale, sociale, humaine. Ce qui ne veut pas dire qu'elle n'a que l'homme pour objet ; loin de là, elle tend, comme elle le doit toujours, à la connaissance du système universel des choses, mais elle y tend en partant d'un point fixe, la connaissance de la nature humaine. C'est Socrate qui ouvre cette nouvelle ère, et qui en représente le caractère en sa personne ; j'ajoute qu'il ne représente que ce caractère général. Socrate, comme on l'a dit, a fait descendre la philosophie du ciel sur la terre, en ce sens qu'il l'a détournée des hypothèses physiques et astronomiques, matérialistes et idéalistes de l'école ionienne et de l'école italienne, et qu'il l'a ramenée à l'étude de la pensée humaine, non pas comme borne, mais comme point de départ de toute sainte philosophie; ce qui n'avait été jusque là qu'un sage précepte, devint une méthode philosophique. C'est assez pour la gloire de Socrate, d'avoir mis dans le monde une méthode, et d'en avoir fait quelques applications heureuses à la morale et à la théodicée.

Voilà donc, en termes modernes, la psychologie posée comme la base de toute ontologie légitime. Il semble, au premier coup d'œil, qu'une direction si sage va préserver l'esprit humain des illusions des systèmes exclusifs, et qu'au

moins faudra-t-il attendre quelque temps pour retrouver des folies idéalistes ou sensualistes. Pas du tout, Messieurs ; sous les yeux mêmes de Socrate, s'élèvent deux systèmes qui se vantent de venir de lui et qui en viennent en effet, et qui déjà tombent l'un dans un rigorisme outré, l'autre dans un relâchement excessif. Je veux parler de la philosophie morale d'Antisthène (1) ou du Cynisme, et de celle d'Aristippe ou du Cyrénaïsme. Enfin, comme en dérision de la sagesse socratique. Euclide (2) de Mégare emprunte à la dialectique de Socrate, mêlée aux traditions. Éléatiques, le fondement d'une école éristique qui dégénère bientôt en une école de scepticisme.

Mais laissons là ce début insignifiant de la philosophie socratique. C'est dans Platon et dans Aristote qu'il en faut rechercherl e grand et vrai développement. Quel caractère a-t-elle donc pris entre les mains de ces deux grands hommes ? à quel résultat ont abouti les recherches savamment dirigées des deux plus beaux génies du plus grand siècle de la philosophie grecque ? Encore au sensualisme et à l'idéalisme.

Je commence par protester, Messieurs, contre le caractère exclusif en sens contraire que les amis et les ennemis de Platon et d'Aristote ont imputé à leur philosophie, pour l'élever ou pour la

(1) Tous deux flor., vers 380.
(2) Flor., vers 400.

rabaisser. Platon et Aristote diffèrent sans doute, mais pas autant qu'on l'a prétendu. Ces deux excellens génies, aussi sages et aussi rigoureux l'un que l'autre, quoiqu'avec un caractère différent, ont su élever les deux grands systèmes de la philosophie dogmatique à leur plus haute puissance, et en même temps les retenir dans les limites de la sobriété et de la tempérance socratique. Platon ni Aristote ne sont point tombés dans les extravagances de l'idéalisme et du sensualisme; mais il faut convenir qu'ils pourraient y conduire ceux qui s'engageraient sur leurs traces, avec un sens moins droit et moins ferme. Jugez-en, Messieurs.

Platon (1) est un élève de Socrate, il est pénétré de sa méthode; par conséquent il débute par la psycologie. En appliquant la réflexion à la conscience, il y rencontre des phénomènes très divers, dont les uns ne sont là qu'à la condition de certains autres, lesquels sont comme le fond immuable de toute connaissance; savoir, ces notions d'unité, de substance, de temps, d'espace, etc., que je vous ai déjà tant de fois énumérées, et qui ont pour caractère la nécessité et la généralité. Platon ne nie pas les notions particulières, variables et mobiles qui entrent dans la connaissance humaine et lui servent de matière accidentelle, mais il en distingue les notions générales sans lesquelles il n'y a pas de connaissance; il les abstrait

(1) Né 430 ans avant J.-C.

des autres et s'y attache, comme à la base même de la pensée, et par conséquent comme à l'élément qu'il importe de bien reconnaître, comme au véritable objet des méditations du philosophe. De plus, toute saine dialectique se fonde sur la définition. Or, la définition de l'objet le plus particulier ne peut avoir lieu qu'à une condition, savoir la supposition d'une idée générale, à laquelle vous rapportiez l'objet à définir et qui lui donne son nom de genre. *Omnis definitio fit per genus et differentiam.* Ainsi vous ne pensez qu'à l'aide de notions générales ; vous ne démontrez, vous ne définissez qu'à l'aide de notions générales : les notions générales sont les principes de vos jugemens et de vos définitions. Or, ces notions ne sont point explicables par les notions particulières, puisque celles-ci seraient inconcevables sans elles. Elles ne viennent donc pas des sens, qui sont la source du particulier et du variable ; elles appartiennent à l'esprit lui-même, à la raison, dont elles sont les objets propres. Mais en même temps que la raison les conçoit, elle reconnait qu'elle ne les constitue pas; elle reconnaît, par exemple, qu'elle ne constitue pas le bien et le beau, dont elle a la notion. Elle ne peut même rien changer à la notion qu'elle en a ; elle peut l'analyser, mais non la détruire, ni la faire. Voilà donc les notions générales qui, d'un côté, sont dans la raison humaine comme objets, et qui, de l'autre, considérées en elles-mêmes, sont essentiellement indépendantes de la raison

même qui les conçoit. Prises sous le point de vue de leur indépendance, ces notions générales (1), c'est-à-dire idées en elles-mêmes. Et il ne faut pas croire, comme on l'a dit, qu'alors Platon leur donne une existence substantielle; quand elles ne sont pas des objets de pure conception pour la raison humaine, elles sont les attributs de la raison divine : c'est là qu'elles existent substantiellement, et non pas dans la raison humaine, où elles apparaissent mêlées à la pluralité des notions sensibles et particulières. Ce que la raison humaine est relativement à la raison divine, qui est son principe, les pures conceptions de la raison humaine, le sont relativement aux attributs fixes de la raison divine. Comme notre raison n'est qu'un reflet de la raison divine, ainsi nos notions générales ne sont que des reflets des *idées* prises en elles-mêmes ; celles-ci sont les types de toutes choses, types éternels comme le Dieu qu'ils manifestent. Mais en apparaissant, soit dans la raison de l'homme comme notions générales, soit dans la nature comme lois générales, par leur mélange inévitable avec les choses ou les notions particulières, elles ne sont plus que des copies d'elles-mêmes. C'est de ces copies qu'il faut partir pour s'élever à leurs modèles suprêmes et à leur sub-

(1) Voyez dans les *Fragmens* pour servir à l'étude de la philosophie ancienne une note sur la langue de la théorie des idées, p. 160.

stance, savoir Dieu. C'est là ce que Platon recommande sans cesse. Il y a du divin dans le monde et dans l'âme, savoir, l'élément général de toutes choses, mêlé à l'infinie variété des phénomènes particuliers et sensibles. Au lieu de s'enfoncer et de se perdre dans l'étude de cette diversité insignifiante, celle, par exemple, des phénomènes physiques, il faut rechercher leurs lois générales, et de ces lois s'élever à leur éternel auteur. Au lieu de rechercher dans l'âme les rapports des idées générales entre elles et avec les notions sensibles qui y sont mêlées, il faut partir de ces idées générales pour s'élever à leurs modèles incorruptibles et par là à la raison divine. Or, on ne le peut qu'en séparant du sensible, du variable, du contingent, les idées générales, et en s'y attachant, comme à ce qui est véritablement, tandis que le particulier n'est qu'un phénomène, une pure apparence. L'abstraction, voilà donc le procédé, l'instrument de toute bonne philosophie : c'est aussi le procédé qui caractérise le génie de Platon et sa philosophie. De là, Messieurs, tout ce qu'il y a de vrai et de sublime, et j'allais dire aussi ce qu'il y a d'un peu chimérique dans la philosophie platonicienne. De là son esthétique; de là sa morale, de là sa politique, et d'abord de là son goût décidé pour les mathématiques.

Platon avait écrit, dit-on, sur la porte de son école : nul n'entre ici qui n'est géomètre. Et vous concevez en effet, combien l'habitude mathéma-

tique de ne considérer dans les quantités et les grandeurs que leurs propriétés essentielles, était une préparation heureuse à l'abstraction platonicienne. Lui-même était un géomètre éminent, un excellent astronome. Avec les pythagoriciens, il considérait la terre comme tournant autour du soleil, et le soleil comme le centre du monde, comme immobile. Toutes les autres parties de sa philosophie sont empreintes du même esprit et dirigées vers le même but qui est de rapporter sans cesse le particulier au général, l'apparent au réel, le monde sensible, changeant et mobile, à celui des idées où se trouve la vérité éternelle. Ainsi, en esthétique, dans un bel objet, il sépare sévèrement la matière du beau qui est apparente, visible, tangible, sensible enfin, de la beauté elle-même qui ne tombe pas sous nos sens, qui n'est pas une image, mais une idée; et c'est à cette beauté idéale, qu'il rapporte l'amour, l'amour véritable, celui de l'âme, abandonnant la matière même de la beauté, son phénomène externe, son objet visible au phénomène correspondant de l'amour sensible. Telle est la théorie de la beauté idéale, et de l'amour platonique (1). En morale, la loi des actions est la conformité de l'action à la raison de l'homme pourvue de l'idée du bien (2). Mais cette idée du

(1) Voyez le *Banquet*, t. vi, et le *Phédon*, t. i, de ma traduction, et les *Fragmens*, p. 171.

(2) *Républ.*, ix.

bien à laquelle doit se rapporter notre action, se rapporte elle-même au bien absolu, à Dieu. Aussi, sur les hauteurs de la morale platonicienne, cette première maxime que donne l'analyse de la conscience : La loi de toute action est le rapport de cette action à la raison, est-elle remplacée par cette autre maxime tout autrement générale : La loi morale est le rapport de l'homme à Dieu; la vertu est l'effort de l'humanité pour atteindre à la ressemblance avec son auteur (1). Comme l'esthétique de platon est toute métaphysique et sa morale toute religieuse, ainsi sa politique est toute morale. Lisez le Gorgias (2), et vous verrez avec quelle sévérité il traite Thémistocle et Périclès, pour s'être occupés de la prospérité extérieure de l'état, au lieu de songer seulement à sa force morale, à la vertu des citoyens. Sa constante manière est de rattacher toute chose et toute science à son principe le plus élevé, à l'idée qui la domine.

Enfin, si vous considérez dans Platon ses vues historiques, vous trouverez qu'il est plein de vénération pour le passé. En politique, quoique libéral, il incline plus vers Sparte que vers Athènes, et il a sous les yeux la législation de Minos et de Lycurgue plutôt que celle de Solon. En philosophie, il est impitoyable envers Démocrite et Pro-

(1) Voyez le *Timée* et le *Théétète*, t. 2.
(2) T. 3.

tagoras ; il combat, il est vrai, l'école d'Élée dans les conséquences absurdes qu'elle a tirées de l'école pythagoricienne, mais il professe pour celle-ci la plus haute admiration; il l'imite, et il en reproduit plus d'une fois avec complaisance les principes et même le langage. Son système du monde est tout pythagoricien. Sa théorie des idées est presque la théorie des nombres de Pythagore : sans doute elle la surpasse infiniment; car si les nombres sont plus intellectuels que les élémens, les idées le sont encore plus que les nombres; elles substituent dans l'esprit de l'homme la logique à l'arithmétique, et dans Dieu des attributs spirituels et moraux à des puissances géométriques (1); elle la surpasse, dis-je, mais elle en vient; c'est un progrès immense, mais c'est une imitation manifeste. Indépendant comme un élève de Socrate, vous verrez toujours Platon usant librement des traditions religieuses, mais vous le verrez toujours mettre avec soin sa philosophie en rapport avec ces traditions (2). Quant à la forme de ses ouvrages, ce n'est plus sans doute la poésie des pythagoriciens et des éléates ; déjà il écrit en prose,

(1) Voyez dans les *Fragmens* les *antécédens du Phèdre*, p. 175 ; et en général pour les rapports et les différences de Platon et de Pythagore, voyez tout ce morceau, et *l'examen d'un passage pythagoricien du Ménon*.

(2) Voyez le *Phédon* et l'argument, t. Ier; le *Gorgias* et l'argument vers la fin, t. 3.

mais il n'écrit pas des traités didactiques; il écrit des dialogues, et sa prose est constamment pénétrée d'un souffle poétique. Le style de Platon est très simple, comme tout style du temps de Périclès; mais dans cette simplicité attique domine le sublime, tempéré par la grace. En résumé, le procédé constant de Platon est l'abstraction, et le caractère constant de cette abstraction est une tendance idéale. L'idéal, c'est un mot que Platon a mis dans le monde; et le nom est resté attaché à sa manière comme à son système. Ce système est, dans ses bases et dans ses procédés, un système idéaliste. La gloire de Platon, je le répète, est de l'avoir élevé si haut, et d'avoir su le retenir quelque temps sur la pente qui emporte tout idéalisme à l'extravagance.

La même gloire dans un autre genre n'a pas manqué à Aristote. Platon se sert de l'analyse psychologique et logique pour tirer du sein de la connaissance humaine un élément qui ne vient pas des sens. Cet élément trouvé, il s'en sert comme d'un point de départ et d'un point d'appui pour s'élancer au delà du monde visible: les idées générales dans l'esprit, le conduisent aux idées absolues, et celles-ci à Dieu, leur sujet. Au contraire, Aristote, tout en reconnaissant avec Platon qu'il y a dans l'esprit des idées qu'on ne peut expliquer par l'expérience sensible, au lieu de partir de ces idées pour s'élever par l'abstraction à leur source invisible, s'attache à les suivre

dans la réalité et dans ce monde. Là est toute la différence entre Platon et Aristote. Elle est faible au point de départ; mais le point de départ passé, elle leur ouvre une carrière toute différente. L'un semble aspirer à sortir du monde, l'autre s'y enfonce; il le reconnaît comme l'œuvre d'un dieu et plein de ce dieu, mais par cela même, il s'y renferme, et l'étudie sous toutes ses formes et dans tous ses grands phénomènes; il étudie la nature comme l'humanité, l'esprit comme la matière, les arts comme les sciences. De là la métaphysique et l'histoire naturelle, la logique et la physique, la poétique, la rhétorique et la grammaire avec la morale et la politique. Platon est le génie de l'abstraction; Aristote, celui de la classification. Le premier a plus d'élévation, le second plus d'étendue.

Il n'est pas aussi vrai, Messieurs, qu'il plaît à certaines personnes de le répéter, qu'Aristote tire toutes les connaissances humaines d'une seule source, l'expérience sensible. Aristote distingue soigneusement trois classes de vérités: 1° les vérités qu'on obtient par la démonstration, les vérités déduites; 2° les vérités générales qui sont les bases de toute démonstration, et qui viennent de la raison même; 3° les vérités particulières qui viennent de l'expérience sensible (1). Comme Platon, il part de la distinction

(1) *Metaphys.*, l. I.

du particulier et de l'universel. « L'expérience sensible, dit-il, donne ce qui est ici, là, maintenant, de telle ou de telle manière, mais il est impossible qu'elle donne ce qui est partout et toujours.» Les vérités rationnelles, bases du raisonnement, les vérités premières, les principes ne se prouvent pas; ils entraînent immédiatement notre assentiment; notre foi; il ne faut pas rechercher leurs fondemens; ils reposent sur eux-mêmes. «

De là, les catégories d'Aristote : elles sont au nombre de dix, et constituent les élémens mêmes de l'esprit humain; c'est la théorie des idées développée et régularisée. Platon s'était contenté de discerner l'élément de la généralité dans l'esprit humain; et il s'en était servi comme de point de départ. Aristote examine cet élément, et le réduit lui-même à ses élémens essentiels. Il y a plus : non seulement Aristote a donné une liste complète des catégories; il a même essayé de les classer regulièrement; du moins il faut remarquer qu'il a posé comme la première des catégories celle de l'être (1).

Platon s'était surtout occupé de dialectique. Il excelle dans la polémique contre toute vue particulière; le but de cette polémique est de montrer l'inconsistance des notions particulières, et de conduire aux idées, base de toute cer-

(1) *Categor.*, 4.

titude et de toute science ; Platon est essentiellement réfutatif. Aristote au contraire est moins dialecticien que logicien. Il ne réfute pas, il demontre ; ou du moins la réfutation ne joue chez lui qu'un rôle secondaire dans la démonstration, tandis que dans Platon la réfutation est la démonstration tout entière. Aussi l'un procède par le dialogue si propre à la réfutation, et voile son but dogmatique ; l'autre commence par l'établir, et y marche ouvertement par la dissertation régulière et la grandevoie de la démonstration. Platon se sert davantage de l'induction ; Aristote de la déduction : aussi en a-t-il perfectionné l'instrument, en donnant le premier les lois du syllogisme régulier.

J'ajoute qu'Aristote reconnaît une cause première à l'univers, une cause qui commence le mouvement sans y tomber ; et ce n'est pas une cause physique, c'est une intelligence, et même une intelligence bienheureuse, et bienheureuse par elle-même.

Cependant je ne veux point affirmer qu'Aristote ait toujours tenu la balance si ferme entre l'idéalisme et le sensualisme, qu'il n'ait point incliné d'un côté plus que de l'autre. Une tendance sensualiste y est souvent incontestable.

Ainsi remarquez, Messieurs, qu'Aristote est très peu mathématicien, très peu géomètre et astronome; il est physicien, et il est surtout natu-

raliste et grand naturaliste. Je n'ai pas besoin de vous rappeler l'histoire des animaux qui fait encore aujourd'hui l'admiration de la science moderne. En physique, peut-être a-t-il fait tourné le soleil autour de la terre, ainsi que l'école ionienne. Selon lui, le mouvement est éternel, ainsi que le monde.

Relativement à l'âme, il reconnaît avec Platon qu'elle est essentiellement distincte du corps, mais il déclare en même temps qu'elle en est inséparable ; et en se prononçant pour l'immortalité du principe intellcetuel, on peut douter qu'il lui accorde l'immortalité avec la permanence de la mémoire et de la conscience.

Son esthétique est à moitié empirique ; l'art n'y est que l'imitation de la nature. De là, la théorie célèbre opposée à celle du beau idéal du platonisme.

En morale, le sage Aristote s'est bien gardé de rappeler tellement l'homme à son auteur et à un autre monde, qu'il l'ait découragé des occupations de celui-ci et des œuvres propres à l'homme. Il ne s'élève pas aussi vivement que Platon contre les passions ; il ne veut pas les détruire ; il veut seulement les régler. Il a raison ; mais comment les règle-t-il ? Qu'est-ce que la vertu, selon lui ? l'équilibre entre les passions, le juste milieu, le *ne quid nimis,* rien de trop, la mesure. Mais remarquez que si cette philosophie mo-

rale est plus active, tandis que celle de Platon est plus contemplative, elle a aussi l'inconvénient d'être arbitraire. Car qui déterminera cette juste mesure qu'il faut garder dans la passion ? Quelle est la règle, la formule qui prescrira la dose convenable en laquelle on doit mêler la colère et la douceur, la vivacité et la paresse, pour en tirer la vertu ? La loi d'Aristote est bonne ; mais elle en suppose une autre plus élevée et plus fixe.

En politique, Aristote avait écrit deux ouvrages, dont l'un est tout-à-fait le type de celui de Montesquieu. Le même homme qui avait soumis à une analyse sévère les différens élémens de l'organisation des animaux, et ceux de la pensée humaine dans toutes ses grandes applications, ce même homme avait recherché les élémens de tous les gouvernemens connus jusqu'à lui, grecs et étrangers ; il avait décrit les formes de tous ces gouvernemens, et, sans incliner ni vers l'un ni vers l'autre, avec l'impassible sang froid qui le caractérise, il les avait rappelés à leurs lois les plus générales. C'était un véritable Esprit des lois. Il a péri (1). L'ouvrage politique qui nous reste d'Aristote, et encore n'est-il arrivé jusqu'à nous que bien imparfait, est une théorie politique proprement dite. Le principe de l'État est l'utilité, selon Aristote. Nous voilà bien loin de la politique de

(1) Diog., v, 5. Voyez la collection qu'a donnée Neumann des fragmens qui en subsistent. Heidelb. 1827.

Platon. Le principe de l'utilité a sa vérité sans doute, mais il n'est pas toute la vérité; il peut égarer, et il a égaré Aristote. Le vrai principe de l'Etat c'est la justice; or, la justice est toujours utile, et la réciproque est généralement vraie ; mais en intervertissant les termes, en mettant l'utilité pour principe au lieu de la justice, la plus petite erreur sur l'utile, l'utile si difficile à calculer, précipite dans d'innombrables injustices. Ainsi Aristote rencontre sur son chemin la grande question politique de l'antiquité, celle de l'esclavage; et appliquant mal le principe de l'utilité, il la résout en faveur de l'esclavage; il y aura donc des hommes destinés à l'esclavage, d'autres à la liberté et à la tyrannie; les uns doivent commander, les autres obéir, et pour leur plus grand avantage : Aristote le dit expressément. Il y a plus, il va jusqu'à réclamer la tyrannie; toujours dans l'intérêt général. Sans doute il est des cas où il faut savoir remettre les lois entre les mains d'un homme de génie né pour commander; mais, selon Aristote, il y a des mortels qui sont rois de droit naturel, et au nom de l'intérêt de tous. Son roi naturel ressemble si fort à Alexandre, qu'il n'est pas impossible que le maître ait ici pensé à son héroïque écolier; mais je crois plutôt que c'était une conséquence de la rigueur de son esprit, et du principe d'utilité qui divise d'abord la société en esclaves et en maîtres, puis dans ceux-ci en prend un pour gouverner tous les autres et for-

cer les passions de fléchir sous le joug des lois (1). La politique de Platon est républicaine, mais aristocratique; celle d'Aristote est plus monarchique; elle a peur du désordre plus que de la tyrannie.

Enfin, dans ses vues historiques, Aristote ne vante jamais le passé ; il est assez sévère pour les pythagoriciens, et favorable aux Ioniens et à Démocrite. Dans tous ses ouvrages, nul emploi des formes mythologiques, jamais un appel, jamais une allusion favorable aux religions et à la mythologie. Son indépendance ressemble au mépris ou à une absolue indifférence. Il ne faut pas oublier qu'il a créé la prose philosophique ; car autant l'idéal domine dans le style de Platon, autant la rigueur domine dans celui d'Aristote. Mais comme on reproche à Platon, dans quelques endroits, un peu de luxe poétique, on peut aussi reprocher à Aristote un peu de sécheresse. Si l'un abuse de l'abstraction et de la généralisation, l'autre abuse de l'analyse, de ce talent de décomposition à l'infini qui, s'exerçant à la fois sur les idées et sur leurs signes (car Aristote avait très bien vu leur influence) aboutit quelquefois à une subtilité excessive et réduit tout méthodiquement en une poussière imperceptible; tandis que Platon, alors même qu'il s'égare dans les cieux, est toujours entouré de brillans nuages.

(1) Polit., III, 13.

Tels sont, Messieurs, grossièrement, mais fidèlement représentés les deux grands génies, ou plutôt les deux grands systèmes que produisit presque en même temps la philosophie grecque dans ses plus beaux jours, dans ses jours de viguenr, de maturité et de sagesse. Or, ces deux systèmes renferment déjà, nous l'avons vu, le sensualisme et l'idéalisme dans des limites raisonnables. Dans la prochaine réunion, nous suivrons leur développement, et nous verrons les conséquences que le temps s'est chargé de tirer de leurs principes.



Huitième Leçon.

SOMMAIRE.

L'école Platonicienne et l'école Péripatéticienne inclinent de plus en plus à l'idéalisme et au sensualisme.—L'Épicuréisme et le Stoïcisme bien plus encore.—Lutte des deux systèmes. Scepticisme. — Première école sceptique, née de l'idéalisme : nouvelle Académie.—Seconde école sceptique, née du sensualisme : Ænésidème et Sextus. — Retour du besoin de savoir et de croire : Mysticisme. — École d'Alexandrie. Sa théodicée. Sa psychologie.—Extase.—Théurgie.—Fin de la philosophie grecque.

MESSIEURS,

Vous avez vu dans la dernière leçon Platon et Aristote, presque au sortir des mains de Socrate,

encore tout pénétrés de son esprit et de sa méthode, diviser d'abord la philosophie grecque en deux grands systèmes, qui, bien que retenus en de sages limites par le génie plein de bon sens de ces deux grands hommes, inclinent pourtant vers l'idéalisme et vers le sensualisme, et se rapportent davantage, l'un à l'école ionienne, l'autre à l'école pythagoricienne. Une analyse, rapide sans doute, mais exacte, a dû vous en convaincre; mais si cette analyse ne suffisait pas à votre conviction, vous pouvez consulter un dialecticien bien autrement sûr que moi, le temps, l'histoire, qui sait tirer infailliblement des principes qu'on lui confie les conséquences qu'ils recèlent, et qui éclaire ces principes de la lumière de leurs conséquences. Je vous ai dit que le système d'Aristote se rapportait davantage au sensualisme ionien, et le système de Platon à l'idéalisme pythagoricien. Interrogeons les faits et l'histoire. Qu'a fait des principes de Platon l'école platonicienne? Qu'a fait des principes d'Aristote l'école péripatéticienne ?

Messieurs, après la mort de Platon, cinq hommes (1) soutiennent à l'Académie la philosophie platonicienne avec talent et avec fidélité. Cette fidélité est ici précieuse à constater (2). Eh bien !

(1) Speusippe, Xénocrate, Polémon, Cratès et Crantor.

(2) Cic., *Acad. Quæst.*, I. 9, *Speussippus et Xenocrates*

quel caractère a pris le platonisme entre les mains de ces disciples si fidèles à leur maître, et surtout du plus illustre, Xénocrate ? Je lis dans Aristote que Xénocrate définit l'âme un nombre qui se meut lui-même. C'est une maxime pythagoricienne. On voit encore, par un passage de Stobée, que Xénocrate ramena dans la philosophie la langue de la théologie astronomique des pythagoriciens. Il paraît qu'il avait aussi singulièrement exagéré la psycologie platonicienne; car Cicéron déclare que Xénocrate séparait tellement l'âme du corps, qu'il était difficile de dire ce qu'il en faisait (1). Enfin, en morale, ce même Cicéron nous apprend (2) que Xénocrate exagérait la vertu et déprimait tout le reste. Voilà donc l'Académie devenue presque ouvertement idéaliste et pythagoricienne. Voyons ce qu'est devenue de son côté l'école d'Aristote.

Au premier coup d'œil que je jette sur la liste des platoniciens et des péripatéticiens (3), je suis

qui primi Platonis rationem auctoritatemque susceperunt, et post hos Polémon et Cratès unàque Crator in Academia congregati diligenter ea quæ à superioribus acceperant, tuebantur.

(1) Cicéron, *Academ.*, I. 11. *Expertem..... corporis animum.—Academ.*, II. 39. *Mentem quoque sine ullo corpore, quod intelligi quale sit vix potest.*

(2) *Tusc.*, V. 18. *Exaggrerabat vtutem, extenuabat cætera et abjiciebat.*

(3) On a vu plus haut celle des platoniciens; voici celle

frappé de trouver surtout des moralistes parmi les platoniciens, et au contraire des physiciens parmi les péripatéticiens. Ainsi Théophraste a laissé un nom dans l'histoire naturelle, et Straton de Lampsaque était appelé *le Physicien*. Voyons donc ce que ces physiciens ont fait du péripatétisme. Théophraste, selon Cicéron (1), attribue le caractère de divinité tantôt à l'intelligence, ce qui est la pure doctrine d'Aristote, mais tantôt aussi au ciel et à tout le système astronomique. En morale, ce même Théophraste dont vous avez encore un ouvrage assez insignifiant, *les caractères*, place la vertu dans le bonheur seul. Mais voici, Messieurs, quelque chose de plus net. Dicéarque enseigne, d'après Cicéron, qu'il n'y a point d'âme, que l'âme est un mot, *nomen inane;* que cette force par laquelle nous agissons et nous sentons n'est pas autre chose que la vie répandue également dans tous les corps, que ce qu'on appelle âme est inséparable du corps, qu'elle n'est qu'un corps, une matière une et simple dans son essence, mais dont les différens élémens sont arrangés et tempérés entre eux de manière à produire la vie et le sentiment. Aristoxène le musicien, sorti également de l'école d'Aristote, re-

des péripatéticiens : Théophraste, Eudème, Dicéarque. Aristoxène, Héraclite, Straton, Démétrius de Phalère, Lycon, Hiéronyme, Ariston, Critolaus, Diodore de Tyr.

(1) Cicéron, *De Nat. Deor.*, I. *Modo..... menti divinum*

garde l'âme (1) comme une vibration du corps, comme la résultante des différens élémens et mouvemens du corps, et ce qu'on appelle en musique l'harmonie. Ce que Dicéarque et Aristoxène avaient fait pour l'âme, Straton le physicien le fit pour Dieu. Selon lui, ce que l'on appelle Dieu, intelligence et puissance divine (2), n'est pas autre chose que la puissance de la nature dépourvue de toute conscience d'elle-même; il n'y a pas besoin de dieux pour expliquer le monde (3); tout s'opère et s'explique par l'enchaînement nécessaire des causes et des effets, par les poids et les contrepoids de la nature. Le monde est un pur mécanisme; l'espace n'est que le rapport de distance des corps entre eux; le temps, le rapport des événemens. En mé-

tribuit principatum, modo cœlo, tunc autem et signis sideribusque cœlestibus.

(1) Cicéron, *Tusc.*, I. 10 *Aristoxenus musicus idemque philosophus (animam) ipsius corporis intentionem quamdam velut in cantu et fidibus, quæ harmonia dicitur; sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri, tamque in cantu sonos dicit...*

(2) Cicéron, *De Natur. Deor.*. . 13. *Strato is qui physicus appellatur omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quæ causas gignendi, augendi et minuendi habebat, sed carea omni sensu ac figura.*

(3) *Academ.*, IV. 38. *Lampsacenus Strato negat opera Deorum se uti ad fabricandum mundum; quæcumque autem sunt docet omnia esse effecta naturæ et quidquid aut sit aut fiat, naturalibus fieri aut factum esse docet ponderibus et motibus.*

taphysique, tout est relatif, et (1) le vrai et le faux se réduisent à de purs mots. Pour la morale (2), Straton s'en était peu occupé. Enfin, dans un commentaire inédit d'Olympiodore sur le Phédon de Platon, commentaire qui est à la bibliothèque du Roi (3), je trouve une polémique jusqu'ici inconnue de ce même Olympiodore, en faveur de l'immortalité de l'âme contre Straton le physicien. Le peu de moralistes que renferme la liste des successeurs immédiats d'Aristote ne sont que des rhéteurs sensualistes (4). Voilà, où un siècle après la mort d'Aristote, son école était arrivée.

Trois siècles avant l'ère chrétienne, les deux écoles péripatéticienne et platonicienne, abaissées

(1) Sext. Empir. *advers. Mathem.*, VII. 13

(2) Cicér. *De Finib.*, V. 5, *Perpauca de moribus.* Il faut pourtant avouer qu'il y a dans l'antiquité deux passages qui semblent én opposition avec les précédens : l'un est un passage de Simplic. sur la *physique* d'Aristote, p. 225; l'autre un passage de Plutarque (*De Solertia animal.*),où Straton aurait maintenu que la sensibilité sans l'esprit ne voit pas, n'entend pas, etc. , et que c'est l'esprit qui perçoit, et non pas le sens.

(3) N° 1822.— La bibliothèque royale de Munich possède aussi ce fragment contre Straton, séparé du commentaire dont il fait partie dans le manuscrit de Paris. Voyez *Catalog codd. Bibl. reg. Bavar.*, t. 1, p. 528.

(4) Cicéron, *ibid.* Lycon : *Hujus discipulus, oratione locuples, rebus ipsis jejunior.*— Ariston : *Gravitas in eo non fuit.*—Hiéronime : *Summum bonum vacuitatem doloris...*— Critolaus : *Summum bonum ponit perfectionem vitæ recte fluentis secundum naturam.*

et dégénérées, sont remplacées sur la scène de la philosophie grecque par deux autres écoles qui héritent de leur importance, les continuent en les présentant sous d'autres formes, et reprennent en sous-œuvre la querelle du péripatétisme et du platonisme. Je veux parler de l'épicuréisme et du stoïcisme. Mais ici se présente un phénomène qu'il importe de vous signaler : ici commence, Messieurs, le démembrement de la philosophie grecque. D'abord, l'école ionienne et l'école pythagoricienne s'étaient particulièrement occupées du monde extérieur, et la philosophie n'avait guère été qu'une philosophie de la nature. Socrate la ramène à l'étude de la nature humaine ; Aristote et Platon, en restant fidèles à l'esprit de Socrate, en partant de la nature humaine, arrivent bientôt à un système complet qui renferme avec la nature humaine, la nature entière, Dieu et le monde. Aristote et Platon ont donné à la philosophie toutes ses parties ; ils l'ont constituée. Mais après eux, à la suite des débats de leurs écoles, le génie systématique découragé s'affaiblit, quitte les hauteurs, pour ainsi dire, descend dans la plaine, et aux vastes questions de la mataphysique succèdent les recherches intéressantes, mais bornées de la philosophie morale. Le caractère commun du stoïcisme et de l'épicuréisme, est de réduire presque entièrement la philosophie à la morale. Suivons-les donc sur cet étroit terrain ; et là, ce semble, il nous sera plus facile de dis-

cerner les principes et les conséquences, le vrai caractère de l'un et de l'autre systèmes. Commençons par l'épicuréisme.

L'épicuréisme se propose de conduire l'homme à sa fin morale. Or, ce qui peut cacher à l'homme sa véritable fin, ce sont ses illusions, ses préjugés, ses erreurs, son ignorance. Cette ignorance est de deux sortes : c'est l'ignorance des lois du monde extérieur au sein duquel l'homme passe sa vie; ignorance qui peut conduire a des superstitions absurdes, et troubler l'âme du délire des fausses craintes et des fausses espérances. De là la nécessité de la physique comme moyen de morale. L'autre ignorance, qui peut détourner l'homme de sa véritable fin, est celle de sa propre nature, de ses facultés, de leur puissance et de leurs limites. Il faut donc, et avant tout, une connaissance exacte de là raison humaine. De là ces prolégomènes de la philosophie épicurienne, appelés Canonique, c'est-à-dire recueil de règles sur la raison humaine et sur son emploi.

Voici quelle est la théorie de la raison humaine selon Épicure. Les corps dont se compose l'univers sont eux-mêmes composés d'atomes, lesquels sont dans une perpétuelle émission de quelques unes de leurs parties. Ces atomes, en contact avec les sens, produisent la sensation. Je vous dis, Messieurs, les mots grecs; car l'histoire du langage philosophique n'est pas une partie sans importance de l'histoire des idées. Une sensation peut être

conçue, ou par rapport à son objet, ou par rapport à celui qui l'éprouve. Par rapport à celui qui l'éprouve, elle est affective, agréable ou désagreable; elle engendre les sentimens, les passions primitives, base de la morale. Nous y reviendrons tout à l'heure. A la sensation est attachée inséparablement la connaissance de l'objet qui l'excite, et voilà pourquoi Épicure a marqué la relation intime de ces deux phénomènes, en leur donnant deux noms analogues. Il a appelé le second phénomène attaché au premier; c'est la sensation par rapport à son objet, la sensation représentative, l'idée de sensation, l'idée sensible des modernes. Or, toute sensation est toujours vraie en tant que sensation; elle ne peut être ni prouvée ni contredite; elle est évidente par elle-même. C'est des sensations, des idées sensibles que nous tirons toutes nos idées générales; et nous les en tirons, parce que les sensations en contiennent les germes, et les renferment comme par anticipation. De là les anticipations d'Épicure sur lesquelles on dispute encore. Il en résulte les idées générales : ces idées générales, qui appartiennent à l'homme même, et qui sont l'ouvrage de sa raison, sont seules sujettes à l'erreur. L'erreur n'est pas dans la sensation, ni dans l'idée de sensation, mais dans les généralisations que nous en tirons. Bien entendu que ces idées générales sont purement collectives, et dérivent bien ou mal des idées sensibles; il n'y a pas d'idées nécessaires et absolues; il n'y a que des

idées contingentes et relatives. Telle est la canonique d'Épicure, sa théorie de la raison humaine.

Sa physique est la physique atomistique. Quand on néglige les différences de détail pour ne s'attacher qu'au fond, on trouve que la physique d'Épicure est celle de Démocrite renouvelée dans ses principes, et nécessairement aussi dans ses conséquences.

Si le monde n'est qu'un composé d'atomes qui possèdent en eux-mêmes le mouvement et les lois de toutes leurs combinaisons possibles, il suit que le monde se suffit à lui-même et s'explique par lui-même, qu'il n'est besoin ni d'un premier moteur, ni d'une intelligence première; ainsi point de Providence. Epicure n'admet pas de Dieu, mais il admet des dieux. Et quels sont ces dieux? Ce ne sont pas de purs esprits; car il n'y a pas d'esprit dans la doctrine atomistique : ce ne sont pas non plus des corps; car où sont les corps que l'on peut appeler dieux? Dans cet embarras, Épicure, forcé pourtant de reconnaître le fait incontestable que le genre humain croit à l'existence des dieux, s'adresse à une vieille théorie de Démocrite; il en appelle aux songes, aux rêves. Comme dans les rêves il y a des images qui agissent sur nous, et déterminent en nous des sensations agréables ou pénibles, sans venir cependant des corps extérieurs, de même les dieux sont des images, semblables à celles de nos songes, mais plus grandes, ayant la forme humaine, images qui ne sont pas

précisément des corps et qui ne sont pas non plus dépourvues de matérialité; qui sont ce que vous voudrez, mais enfin qu'il faut bien admettre, puisque l'espèce humaine croit à des dieux et que l'universalité du sentiment religieux est un fait dont il faut bien donner la cause; et on la trouve non dans un Dieu spirituel qui ne peut pas être, non dans des dieux corporels que personne n'a vus, mais dans des fantômes qui produisent sur l'âme humaine, telle qu'elle est faite, une impression incontestable, analogue à celles que nous recevons dans le rêve. Tels sont les dieux fort équivoques d'Epicure. Et vous pensez bien que l'âme, dans un pareil système, n'est qu'un corps (1); cela est positif. Et quel est ce corps? un corps composé d'atomes nécessairement. Et de quels atomes? des plus fins, des plus délicats, d'atomes ronds, de feu, d'air, de lumière. Cela Messieurs, avait suffi à Démocrite, mais n'a pas suffi à Épicure; et ici est un progrès que je veux vous signaler. Épicure, en faisant le compte des atomes avec lesquels on peut expliquer l'âme, n'en trouve pas d'autres que ceux que je viens de vous nommer, mais il avoue que ces atomes ne suffisent pas pour rendre raison de la sensation. Il avoue que pour expliquer la sensation, il faut un autre élément encore, un élément qui n'est pas le feu, qui n'est pas l'air, qui n'est pas la lumière,

(1) Diog. L., X. 63.

qui n'est pas non plus un pur esprit ; car un pur esprit est une absurdité, qui est pourtant quelque chose, un je ne sais quoi sans nom. Est-ce encore ici, Messieurs, cette âme que nous avons déjà trouvée dans le Sankhya de Kapila, et que Colebroocke avait très bien définie une sorte de compromis entre une âme matérielle et une âme immatérielle ? Ou bien est-ce le je ne sais quoi de quelques matérialistes modernes, ce je ne sais quoi, qui franchement proposé et bien compris, suffirait à un spiritualisme éclairé qui n'a pas la prétention de connaître la nature même de l'âme ? Je crains que ce ne soit pas autre chose qu'un élément matériel mal analysé, et par conséquent encore sans nom dans la physiologie d'Épicure, comme, par exemple, les esprits animaux du dix-septième siècle ou le fluide nerveux du dix-huitième. Même dans ce cas ce serait déjà un progrès dans la physique antique. — De tout cela il suit évidemment que si l'âme est matérielle, elle est mortelle. Elle est un composé qui se dissout à la mort ; les atomes se séparent, et tout finit là (1).

Voyons à quelle morale conduiront une pareille canonique et une pareille physique. Reprenons-la à son point de départ, savoir, les sensations en tant qu'agréables ou désagréables. S'il n'y a pas d'autres phénomènes moraux primitifs

(1) Diog., L., 10. 125; Luc., III. 94.

que ceux-là, quelle règle appliquer à des sentimens agréables ou désagréables, sinon la recherche des uns et la fuite des autres. Et à quoi peut-on arriver en fuyant les sensations pénibles et en recherchant les sensations agréables ? au plaisir, et en général au bonheur. Mais les plaisirs sont fort différens entre eux ; il y a les plaisirs du corps, et il y a les plaisirs de l'esprit ; le plaisir en tant que plaisir est égal à lui-même ; il n'y a pas de plaisir qui ait en soi plus de valeur qu'un autre ; mais si tous sont égaux en dignité, ils ne sont point égaux en intensité ; ils ne sont point égaux en durée ; ils ne sont point égaux quant à leurs suites. Et ces différens caractères sont loin d'aller toujours les uns avec les autres. Première distinction qui conduit Épicure à une distinction plus générale et dans laquelle réside l'originalité de sa philosophie.

Le plaisir le plus vif est celui qui suppose le plus grand développement de l'activité physique ou morale ; c'est là ce qu'Epicure appelle le plaisir du mouvement. Or, la condition de ce plaisir est d'être mélangé de plaisir et de peine. C'est le bonheur de la passion dont la jouissance est inquiète et les conséquences souvent amères. Aristippe n'avait pas été plus loin que ce bonheur ; mais Épicure a très bien vu que c'était là un bonheur secondaire et accessoire qu'il faut saisir quant on le rencontre sur sa route, mais dont il faut user avec une extrême sobriété, et qu'il faut toujours

subordonner au bonheur véritable, lequel résulte du repos de l'âme, le bonheur de la paix. En effet, où celui-là n'est pas, y a-t-il quelque bonheur possible ? quand l'âme n'est pas en paix, il n'y a pas de bonheur, il n'y a que du plaisir. Ne repoussez pas le plaisir, mais prenez-le sous la condition de ne pas mettre en péril la paix de l'âme, le bonheur. Il faut donc opposer aux attraits des plaisirs la raison qui calcule non seulement leur intensité, mais leur durée, mais leurs suites. L'application de la raison aux passions est la morale, de là la vertu, et la vertu suprême, la sagesse. Sans vertu, sans sagesse, plaisirs agités, féconds en tristes conséquences; avec la sagesse, avec la vertu, moins de plaisirs agités, mais repos et bonheur de l'âme. Épicure n'a donc jamais songé à se passer de la vertu, et en ceci je le défends et le distingue d'Aristippe ; mais il n'a jamais pensé non plus à donner à la vertu une excellence qui lui soit propre : il n'en a fait qu'un moyen de bonheur, il l'a considérée uniquement par ses conséquences.

Vous ne pouvez vous passer de vertu, sans quoi les contradictions et les misères du plaisir vous attendent ; le soin de votre utilité personnelle vous impose donc la vertu. La morale sociale comme la morale privée n'est aussi fondée que sur l'utilité. La société est un contrat : elle ne se soutient, que parce que les deux parties contractantes observent le contrat. Et pour-

quoi l'observent-elles ? parce qu'elles ont intérêt à l'observer. Telle est, selon Épicure, la base unique du droit (1). Objecteriez-vous à Épicure que dans beaucoup de cas une des parties contractantes a intérêt à ne pas observer le contrat? Épicure repondrait que si l'une des parties contractantes ne considère que le plaisir du moment, l'avantage immédiat, elle violera le contrat; mais que si elle considère l'avenir, elle verra qu'elle a besoin d'observer le contrat dans beaucoup plus de cas qu'elle n'a besoin de le violer, et que par conséquent elle s'impose un sacrifice momentané dans son intérêt même, de sorte que l'utilité personnelle enseignerait encore la vertu. Bien répondu, mais pas encore assez bien, Messieurs. Oui, quand il y a de l'avenir et des chances ultérieures; mais quand il n'y a pas d'avenir, quand il s'agit de violer le contrat ou de périr ? Placez qui vous voudrez entre un devoir et la mort : quel est ici l'avenir, quelles sont les chances réservées, quel est la base du calcul de l'intérêt personnel ? Songez qu'il n'y a pas d'autre vie. Point d'autre vie, et la mort à l'heure même ; nul avenir d'aucun genre, ni dans ce monde ni dans l'autre : il s'agit ou de violer le contrat ou de se perdre sans retour. Si donc pour observer ou violer le contrat vous n'avez d'autre règle que votre utilité, soit dans le présent, soit dans l'avenir,

(1) Diog. L., X. 150.

il est clair qu'alors vous violerez légitimement le contrat. Tel est le droit naturel, telle est la morale sociale d'Épicure. Non-seulement elle renverse par là la société, qu'elle met à la merci d'un mauvais calcul, mais elle la détruit encore par un autre côté. Epicure place beaucoup moins le bonheur dans la jouissance agitée des plaisirs positifs, que dans la possession de ce plaisir presque négatif qui est la tranquillité de l'âme. Or, en se mêlant à la vie pratique, en contractant des liens de famille, en étant époux et père, on court bien des risques, on compromet singulièrement ; on la compromet bien davantage si on veut être citoyen, magistrat, guerrier, si on entre dans les affaires publiques. Epicure conclut qu'il faut bien se garder d'introduire le trouble dans son âme, en y faisant place aux affections domestiques, ou au patriotisme plus dangereux encore ; et l'épicuréisme se résout en un parfait égoïsme décoré du beau nom d'impassibilité. Parti de la sensation comme base unique, il arrive d'abord au matérialisme et à l'athéisme, enfin en morale à l'égoïsme absolu, privé et public ; égoïsme qui, s'il est conséquent et si l'âme a de l'énergie, pousserait légitimement, comme nous l'avons vu, à l'iniquité et au crime, mais qui se borne ordinairement à la pure indifférence pour les autres, lorsqu'il est tempéré par cette bonne dose d'inconséquence que l'homme, grace à Dieu, impose presque toujours au philosophe.

Tel est l'épicuréisme. Vous voyez que c'est le dernier développement du sensualisme grec; il relève sur la scène de l'histoire générale de la philosophie le sensualisme indien de Kapila, et je n'ai pas besoin de vous faire remarquer combien il le surpasse en étendue, en rigueur et en clarté.

Je passe maintenant au stoïcisme.

Messieurs, le stoïcisme est précisément le pendant de l'épicuréisme, avec lequel il forme en même temps un parfait contraste. La morale est pour le stoïcisme, comme pour l'épicuréisme, la philosophie par excellence (1); tout y est dirigé vers la morale; et ainsi que l'épicuréisme encore, le stoïcisme admet comme introduction à la morale deux parties, savoir, la physiologie et la logique; c'est la physique et la canonique de l'épicuréisme; les noms seuls sont un peu changés. Voici quelle est la logique des stoïciens.

Tout commence dans l'âme par le phénomène de la sensation; celle-ci produit dans l'âme une image qui correspond à son objet extérieur et le représente. Voilà la partie empirique de la connaissance humaine. A côté de celle-là le stoïcisme admet la pensée, essentiellement indépendante de la sensibilité, quoiqu'elle n'en soit pas sépa-

(1) Les stoïciens comparent la philosophie à un jardin: la logique est l'enclos, la physiologie la terre et les arbres, la morale le fruit. Diog. L., VII. 40.

rée. La pensée est la faculté des idées générales qui, liées aux idées particulières, complètent et constituent la connaissance humaine. Si l'expression citée par Aulu-Gelle (1), laissait quelque doute à cet égard, et n'indiquait que les idées générales collectives; on ne peut pas méconnaître un degré plus élevé de la connaissance dans cette phrase de Chrysippe : « l'anticipation est la conception naturelle du général. » L'anticipation du stoïcisme est ce qu'on appellerait chez les modernes la conception *à priori*. Enfin, je vous rappellerai que dans tous les stoïciens il est sans cesse question, en opposition à la sensibilité, de la droite raison, comme faculté suprême et directrice de la nature humaine.

De même que dans la connaissance il y a deux élémens, de même dans le monde des stoïciens il y a deux élémens aussi, savoir, un élément passif, la matière, la matière primitive, et un élément actif, intelligent, Dieu. Le dieu des stoïciens n'a pas créé la matière, il l'a formée et organisée; il a fait l'ordre du monde, s'il n'en constitue pas la substance. Dieu a fait le monde avec sa puissance et son intelligence; l'intelligence de Dieu appliquée à la matière y a mis les lois qui la gouvernent, et que le stoïcisme appelle les raisons primitives des choses; donc le monde est un reflet, non dans son fond, mais dans sa forme, de l'intelligence divine;

(1) *Noct. Att.* XIX. 1.

et Dieu est la raison du monde. Les lois du monde sont nécessaires comme la raison éternelle dont elles émanent; de là le destin des stoïciens; mais ce destin n'est que l'application de Dieu au monde; il suppose au dessus de lui une providence qu'il représente. Le vrai stoïcisme est providentiel, et non fataliste; loin d'être panthéiste, il est dualiste; et la prédominance du théisme l'a conduit à un optimisme, insuffisant encore, mais déjà remarquable. Si Dieu est, et s'il est dans le monde par les lois qu'il y a mises, ce monde, au moins dans sa forme et dans son ordonnance, est bien fait, il est beau, il est immortel, il est raisonnable, et il faut se conformer à ses lois comme à celles de la raison et de Dieu.

Puisque la raison est le fond de l'humanité, de la nature, de Dieu même, il suit, comme conséquence morale, que la loi pratique par excellence est de vivre conformément à la raison. On trouve souvent dans les auteurs, vivre conformément à la nature. Mais de deux choses l'une: ou il s'agit de la nature du monde, qui est rationnelle, ou de la nature de l'homme, qui est la raison, et tout revient encore à la raison. C'est là l'axiome fondamental de la morale stoïque. Voici maintenant la série des conséquences qui dérivent de cette maxime. Si la règle unique des actions est d'être conforme à la raison, il suit que toutes les actions, quelles qu'elles soient, se divisent en deux

classes seulement; les unes qui sont conformes à la raison, les autres qui n'y sont pas conformes. Il suit encore que si la raison est le tout de l'homme, c'est la conformité de nos actions à la raison qui est la fin unique et dernière de toutes nos actions, la fin unique de l'homme : là est donc le souverain bien pour l'homme; car le souverain bien d'un être est ce qui est conforme à la loi et à la fin de cet être, c'est-à-dire à sa nature. Ainsi le souverain bien, est la conformité des actions de l'homme à la raison; le mal est la non conformité des actions avec la raison : là est le mal, il n'y en a pas d'autre. La douleur et le plaisir n'étant ni conformes ni non conformes à la raison, ne sont ni bons ni mauvais; il n'y a en eux ni bien ni mal, et les conséquences physiques des actions sont comme si elles n'étaient pas. Ceci devait conduire et a conduit le stoïcisme à une jurisprudence entièrement opposée à la jurisprudence épicurienne. Si nous devons faire ce qui est bien, c'est-à-dire ce qui est raisonnable, sans prendre garde aux conséquences, la justice commandée par la raison doit être pratiquée pour elle-même, et non pour ses conséquences; ce n'est pas pour l'utilité qui ne résulte ou qui n'en résulte pas, que la justice doit être pratiquée, mais seulement pour l'excellence qui est en elle: la justice est bonne, non par la loi des hommes, mais par sa nature. Voilà, Messieurs, la belle partie du stoïcisme. Il nous reste maintenant à le suivre d'égaremens en égaremens.

Première aberration. Toutes les actions sont conformes ou non conformes à la raison ; toutes les actions qui sont conformes à la raison, ont cela de commun d'être conformes à la raison ; elles sont donc égales l'une à l'autre dans cette abstraction de la conformité à la raison : de là l'égalité de toutes les bonnes actions. Toutes les mauvaises actions ont cela de commun aussi d'être non conformes à la raison ; elles sont donc égales entre elles dans l'abstraction de la non conformité à la raison : de là dans quelques stoïciens, et surtout dans les stoïciens romains qui ont gâté, exagéré et rapetissé le stoïcisme, ce paradoxe ridicule, que toutes les mauvaises actions sont égales entre elles ; qu'ainsi ne pas dire la vérité ou tuer est aussi mal l'un que l'autre, puisqu'il y a mal également des deux côtés.

Autre aberration. La raison est le tout de l'homme ; la conformité à la raison est la règle unique des actions, et le caractère moral des actions est la mesure unique du bien et du mal. Donc l'homme vertueux a le plus grand bien, le plus grand bonheur ; donc il est le plus heureux : or, si dans le bonheur on comprend la liberté, la beauté, la richesse, etc., il faut avouer que celui qui se conforme à la raison est libre, beau, riche, etc.

Autre aberration qui tient à ce qu'il y a de plus grand dans le stoïcisme. Qui empêche

l'homme de se conformer toujours à la raison ? la passion. La passion, voilà donc l'ennemi qu'il s'agit de combattre. A merveille. De là, le courage, l'énergie morale, la magnanimité, la constance, si bien exprimées dans l'école stoïque par le mâle précepte, *sustine*, supporte, supporte les chagrins qui s'engendrent de la lutte amère contre tes passions, compte pour rien la révolte intérieure de tes plus chers sentimens, et tous les maux que la fortune t'enverra, la calomnie, la trahison, la pauvreté, l'exil, les fers, la mort même. C'est là, Messieurs, le fond de toute morale ; et on ne peut trop rendre hommage, trop applaudir à une pareille maxime. Mais il faudrait que cette maxime : supporte, fût suivie de celle-ci : Agis, sois utile à tes semblables ; ne combats pas seulement tes passions personnelles, mais combats aussi les passions des autres, qui sont un obstacle à l'établissement de la raison en ce monde, et qui troublent l'ordre moral des sociétés humaines. Mais dans cette lutte on peut faillir de plus d'une manière ; et aller au devant du péril, c'est compromettre non seulement la paix de son âme, mais sa pureté intérieure ; et à la maxime admirable, supporte, le stoïcisme ajoute la maxime, abstiens-toi, excellente encore dans certaines limites, déplorable, quand elle est trop étendue. Le stoïcisme l'a poussée jusqu'à l'apathie. Ce n'est pas la lutte contre les passions, c'est leur entière destruction qu'il recommande, oubliant qu'en éteignant la

flamme on consume aussi le foyer, c'est-à-dire le principe d'action, le principe de toute énergie morale, le principe qui seul peut mettre l'homme en conformité avec la raison et en rapport avec Dieu. La morale stoïcienne, à parler rigoureusement, n'est au fond qu'une morale d'esclave, excellente dans Epictète, inutile au monde dans Marc-Aurèle. Le stoïcisme est essentiellement solitaire : c'est le soin exclusif de son âme, sans regard à celle des autres ; et, comme la seule chose importante est la pureté de l'âme, quand cette pureté est trop en péril, quand on désespère d'être victorieux dans la lutte, on peut la terminer comme l'a terminée Caton. Ainsi la philosophie n'est plus qu'un apprentissage de la mort et non de la vie ; elle tend à la mort par son image, l'apathie et l'ataraxie, et se résout définitivement en un égoïsme sublime. Vous voyez que c'est précisément la contre-partie de l'épicuréisme. Comme celui-ci représente le sensualisme grec dans sa dernière expression, la morale ; ainsi le stoïcisme représente l'idéalisme de Pythagore et de Platon poussé dans la pratique à leurs dernières conséquences de grandeur et d'extravagance.

L'épicuréisme et le stoïcisme nés à peu près (1) ensemble, se sont développés l'un avec l'autre et

(1) Épicure, né 337 ans avant J.-C. ; Zénon, 340. La philosophie d'Epicure se conserva long-temps, au moyen d'une espèce de code qu'il avait laissé. Cette école n'a

l'un par l'autre. Ils ont remplacé le péripatétisme et le platonisme dans la philosophie grecque, et leur lutte ardente et leur dévelopement relatif ne s'arrête qu'un siècle à peu près avant l'ère chré-

rien fait d'important. Il en est tout autrement des stoïciens.

Liste des Épicuriens et des Stoïciens.

Métrodore.
Timocrate.
Colotès.
Polyænus.
Hermachus, fl. 270.
Polystrate.
Dionysius.
Basilides.
Apollodore.
Zénon de Sidon.
Diogène de Séleucie.
Diogène de Tarse.
Phèdre et Philodème de Cadara.
Cléanthe, fl. 264 av. J. C.
Chrysippe. m. en 208.
Zénon de Tarse, fl. 212.
Antipater, 146.
Panætius, fl. 115.
Possidonius, m. 50.
Sénèque, m. 56 après J. C.
Cornotus et Musonius, exilés, 66.
Epictète, fl. 90.
Arrien, fl. 134.
Marc-Aurèle, 161.

tienne. C'est dans cet état que la philosophie grecque a passé à Rome, où, cultivée sans aucune originalité spéculative, mais, poussée à toutes ses extrémités dans la pratique par ces âmes énergiques, elle n'a produit que le sensualisme grossier qui a deshonoré la décadence de l'empire, avec avec quelques saillies de vertu outrée. et stérile Je demande s'il était possible que l'esprit humain s'arrêtât à l'une ou à l'autre de ces deux doctrines ; je demande s'il était possible que du sein de la lutte qu'elles ont produite ne sortît pas le scepticisme ? Oui, Messieurs, il en est sorti, et de toutes parts. Il est d'abord sorti de l'idéalisme ; de là la nouvelle Académie.

La nouvelle Académie est en effet sceptique ; mais comment l'est-elle ? Ce scepticisme a bien l'air de couvrir des intentions dogmatiques. L'école de Platon ne put voir sans quelque ombrage s'élever l'école épicurienne et l'école stoïque; et pour les combattre, elle eut recours à l'ironie de Socrate et à la, dialectique de Platon, dont elle abusa : c'est ainsi que se forma dans l'Académie ce nouveau caractère que représente la nouvelle Académie. Elle commença donc, sous Arcésilas, à attaquer les deux dogmatismes excessifs de Zénon et d'Epicure, et surtout celui de Zénon ; mais comme au fond, dans la pensée de la nouvelle Académie, était encore le dogmatisme, elle se garda bien d'aller jusqu'à la dernière extrémité du scepticisme, ce qui eût ruiné jusqu'au pla-

tonisme. Aussi Arcésilas se contente de combattre vivement le dogmatisme des stoïciens; il combat, par exemple, la maxime stoïque, que l'image, qui naît de la sensation est conforme à son objet; polémique depuis bien souvent renouvelée, d'abord par Carnéade, qui en fit une des bases du scepticisme académique, puis dans la scholastique par Occam, puis plus tard par Arnaud, plus tard enfin par Berkeley, Hume et l'école écossaise. Il recommande le doute, à la manière de Socrate, comme principe de toute philosophie (1). Carnéade, un des hommes les plus habiles de la nouvelle Académie, s'épuisa dans un combat contre Chrysippe. Il a dit lui-même : « Si Chrysippe n'était pas né, il n'y aurait pas eu de Carnéade. » Son scepticisme se réduit au probabilisme, c'est-à-dire à un dogmatisme affaibli. Aussi, quelques années après lui, Philon de Larisse fait un compromis avec l'école opposée, et démasque le dogmatisme caché de l'Académie. Il dit assez ingénieusement que le vrai académicien ressemble à un sage médecin qui appelé près d'un malade (et ce malade, Messieurs, c'est ici le pauvre esprit humain), commence par lui parler avec vivacité de sa maladie, du danger qu'il court (c'est-

(1) Cicéron, *De Finib.*, II. 1. *Arcesilaus morem socraticum revocavit instituitque ut ii qui se audire vellent, non de se quærerent, sed ipsi dicerent quid sentiant; ille autem contra.*

à-dire de la faiblesse de l'esprit humain, de l'incertitude des opinions), et qui ensuite combat à outrance l'avis de ses confrères les médecins avec lesquels il consulte (la polémique contre l'épicuréisme et le stoïcisme), mais qui enfin conclut par un avis dogmatique sans doute, mais sagement dogmatique (1).

Mais il était réservé au sensualisme de produire le véritable scepticisme ; et il est à remarquer qu'en général nous avons vu jusqu'ici le scepticisme sortir de cette école, et se rattacher toujours directement ou indirectement à l'empirisme. Un siècle avant l'ère chrétienne, d'une école de physiciens et de médecins, et de médecins empiriques, est sorti un nouveau scepticisme avec Aenésidème ; et cependant le dogmatisme est tellement enraciné dans l'esprit de l'homme, qu'Aenésidème lui-même, si on en

(1) Stob., *Eclog. Ethic.*, p. 40.

Liste des philosophes de la nouvelle Académie :

Arcésilas, né 316 ans avant J.-C.; mort 239.
Lacydes.
Evandre et Teleclès de Phocide.
Hégésinus de Pergame.
Carnéade de Cyrène, né vers 215; m. 129.
Clitomachus de Carthage, fl. 129.
Philon de Larisse, fl. vers 106.
Antiochus d'Ascalon, m. 69.

croit son plus illustre disciple (1), ne mettait en avant le scepticisme que dans une intention dogmatique, comme avait fait Arcésilas; mais ce n'était pas l'idéalisme qu'il voulait favoriser, c'était la morale d'Epicure (2) et la physique d'Héraclite. On ne peut nier toutefois qu'Aenésidème, quel qu'ait été le secret et le dernier but de son scepticisme, ne l'ait développé bien plus largement qu'Arcésilas, et avec une méthode et une rigueur qui lui assignent un rang élevé dans l'histoire de la philosophie sceptique. Aenésidème a vraiment constitué le scepticisme; il en a fait une école qui depuis a eu ses principes fixes, sa méthode et même ses antécédens. Il avait composé un commentaire, malheureusement perdu, sur la tradition sceptique, et en particulier sur Pyrrhon. Il avait réduit tous les argumens du scepticisme à dix. Vous pensez bien que dans cette polémique il n'avait pas ménagé le principe de causalité, la notion de cause, but perpétuel des attaques du scepticisme, et son ordinaire écueil. Je regrette beaucoup que Photius, qui dans sa Bibliothèque nous a donné un extrait de l'ouvrage d'Aenésidème (3), ait si fort abrégé cette argumentation, et je regrette que le temps me force de l'abréger encore. Aenésidème prétend que lorsqu'on parle

(1) Sext., *advers. Mathem.*, IX. 337; X. 216, 233.
(2) Eusèbe, *Præp. ev.*; XIV. 15; Diog. L. IX, 78.
(3) N° 212.

de la relation de la cause à l'effet, on parle d'une chimère, car on ne peut en déterminer le mode. La cause produit l'effet ; mais comment le produit-elle ? quel est le comment de ce rapport ? on l'ignore ; donc le rapport n'existe pas. L'argument n'est pas d'une sage philosophie, et pourtant nous verrons plus tard que c'est le fond de toute l'argumentation de Hume. L'école sceptique n'est pas, Messieurs, un épisode fugitif dans l'histoire de la philosophie grecque ; elle a duré long-temps, elle a produit une suite de philosophes remarquables. Un des plus distingués est le médecin Agrippa, qui a réduit les dix argumens du scepticisme à cinq qui représentent tous les autres. Voici ces argumens : 1° la discordance des opinions ; 2° la nécessité indéfinie pour toute preuve d'être elle-même prouvée ; 3° le caractère relatif de toutes nos idées ; 4° le caractère hypothétique de tous les systèmes ; 5° le cercle vicieux auquel est presque ordinairement condamnée la démonstration philosophique. Mais le sceptique par excellence est Sextus, médecin empirique (de là appelé Sextus Empiricus), et c'est une bonne fortune que le monument qu'il avait élevé au scepticisme ait échappé au temps. Nous le possédons tout entier. Là est un système de scepticisme universel et conséquent. Sextus combat le sensualisme comme l'idéalisme, et par leur opposition les brise l'un contre l'autre. Le procédé fondamental du scepticisme, selon lui, consiste à mettre aux prises les

idées sensibles et les conceptions de l'esprit, afin d'arriver par cette contradiction au but de tout scepticisme, savoir, la suspension absolue de tout jugement. Mais ce n'est là que le but théorique du scepticisme : son but pratique est l'ataraxie, l'impassibilité ; et la maxime favorite de Sextus était : ni ceci ni cela, pas plus l'un que l'autre (1).

Ainsi, deux siècles après notre ère, le résultat de tout ce grand mouvement de la philosophie grecque avait été la destruction de tout dogmatisme, et la substitution d'une école sceptique, sur la scène de la philosophie, à toutes les écoles qui l'avaient jusqu'alors occupée. Après tant d'agitations le scepticisme condamnait l'esprit humain à l'ataraxie, à la suspension absolue de tout jugement, à l'immobilité. Je demande encore si l'esprit humain pouvait s'y résigner. C'était lui proposer la non existence, car exister pour l'esprit c'est agir, c'est juger, c'est penser, et par conséquent c'est croire. Le besoin de penser et de croire subsistait donc dans l'esprit humain ; seulement il demandait une nouvelle forme. Or, quelle forme

(1) Suite des Sceptiques de l'école empirique :
Ænésidème de Crète, 80 ans av. J.-C.
Favorinus d'Arles en Gaule.
Agrippa.
Ménodote de Nicomédie.
Sextus de Mitylène, deux siècles après J.-C.

pouvait-il affecter ? Ce n'était pas le sensualisme, car le stoïcisme l'avait décrié ; ce n'était pas l'idéalisme pratique, le stoïcisme, car l'épicuréisme l'avait décrié à son tour, et le scepticisme les avait ruinés l'un et l'autre, et en même temps il s'était ruiné lui-même. De là la nécessité d'une tentative tout-à-fait nouvelle, car l'esprit humain ne pouvait se fier qu'à un moyen de connaître que le scepticisme n'eût pas encore attaqué. Il fallait donc renoncer à chercher la vérité dans la combinaison plus ou moins savante et ingénieuse des données sensibles, et dans l'abstraction appliquée à la raison seule et aux idées générales qu'elle porte en elle-même. Or, le caractère de tous ces procédés était d'être successifs, de conduire par degrés à la vérité ; et tous ayant été employés en vain, il fallait bien rechercher s'il n'y a pas dans l'intelligence une force jusque là inconnue ou trop négligée, qui, sans s'appuyer sur l'abstraction qui souvent se dissipe en rêveries, ou sur l'empirisme qui nous retient dans une sphère inférieure et bornée, atteint directement à la vérité, et non pas à la vérité relative, mais à la vérité absolue, et non pas seulement à la vérité abstraite, mais au principe réel de toute vérité, à son principe absolu, c'est-à-dire à Dieu. Le seul moyen de connaître laissé alors à l'esprit humain était donc le mysticisme. Le mysticisme est le coup de désespoir de la raison humaine, sa dernière ressource, l'élévation directe de l'âme à Dieu, ni par l'abstrac-

tion rationnelle, ni par l'analyse sensible, mais par une intuition immédiate. De là, Messieurs, dans l'histoire de la philosophie grecque, un dernier moment illustre, celui de la philosophie religieuse. Une première époque, sous Pythagore et sous les Ioniens, avait été consacrée à la philosophie naturelle ; une seconde, sous Aristote et Platon, avait été remplie par une philosophie qui, sans oublier l'univers et Dieu, avait surtout un caractère moral et humain ; la troisième et dernière époque est celle de la philosophie religieuse. Ainsi, les trois grandes époques de la philosophie grecque parcourent et éclairent les trois grands objets de la philosophie, savoir, la nature, l'homme, et Dieu.

La raison du caractère religieux de la troisième et dernière époque de la philosophie grecque était dans le mouvement intérieur, dans le progrès nécessaire de cette philosophie. A cette cause fondamentale se joignaient des causes extérieures que je me bornerai à vous rappeler rapidement. Pensez-y, Messieurs ; nous sommes au second siècle de l'ère chrétienne : et alors où en était le monde ? où en était la société? où en était la littérature ? où en était l'art ? où en était toute la civilisation antique ? La liberté grecque était finie sans retour ; la puissance romaine, à peu près achevée, déjà se dévorait elle-même, et laissant l'âme sans aucun intérêt pratique, général, la livrait à la merci de tous les caprices d'un oi-

sif égoïsme. De là, dans le grand nombre, les bassesses de l'épicuréisme ; dans quelques solitaires, la folie sublime du stoïcisme, dans les arts, l'absence de toute vraie grandeur et de toute naïveté; partout le besoin d'émotions nouvelles, partout des raffinemens infinis : tel était le monde au second siècle de l'ère chrétienne. Il n'y avait plus rien de grand à y faire, et le seul asyle de l'âme était le monde invisible ; il était bien naturel d'abandonner alors la terre pour le ciel, et une pareille société pour le commerce de Dieu.

Aussi commencent à paraître de toutes parts des sectes religieuses et des écoles philosophiques dont le caractère dominant est un caractère religieux, et qui toutes emploient pour procédés non plus l'abstraction, non plus l'analyse, mais l'inspiration, l'enthousiasme, l'illumination. De là la cabale des Juifs (1) et le gnosticisme. Mais je me hâte d'arriver, Messieurs, au système qui représente le mysticisme régulier et scientifique de cette époque, savoir, l'école d'Alexandrie.

De toutes les circonstances extérieures qui introduisaient le mysticisme dans la philosophie, la première sans contredit fut le contact de la Grèce

(1) D'une part, Philon, né quelques années avant J.-C., et Numénius d'Apamée, deux siècles après; et de l'autre, Akibha, mort en 138, et Siméon Ben Jochai, *l'Étincelle de Moïse*.

avec l'Orient. Or, ce qui domine dans l'Orient c'est le sentiment religieux, l'enthousiasme, c'est-à-dire le mysticisme; l'esprit grec en touchant l'esprit oriental s'était empreint d'une couleur mystique : de là le caractère de la civilisation d'Alexandrie et celui de sa philosophie.

Sans doute, Messieurs, le projet avoué de l'école d'Alexandrie est l'éclectisme. Les Alexandrins ont voulu unir toutes choses, toutes les parties de la philosophie grecque entre elles, la philosophie et la religion, la Grèce et l'Asie. On les a accusés d'avoir abouti au syncrétisme; en d'autres termes, d'avoir laissé dégénérer une noble tentative de conciliation en une confusion déplorable. On aurait pu leur faire, avec plus de raison, le reproche contraire. Loin que l'école d'Alexandrie tombe dans le vague et le désordre qu'engendre souvent une impartialité impuissante, elle a le caractère décidé et brillant de toute école exclusive, et il y a si peu de syncrétisme en elle, qu'il n'y a pas beaucoup d'éclectisme; car ce qui la caractérise est la domination d'un point de vue particulier des choses et de la pensée. Placée entre l'Afrique, l'Asie et l'Europe, Alexandrie veut unir l'esprit oriental et l'esprit grec; mais, dans cette fusion, ce qui domine est l'esprit oriental. Elle veut unir la religion et la philosophie, mais ce qui domine est la religion. Elle veut unir toutes les parties de la philosophie grecque, mais ce qui domine

est Platon et surtout Pythagore. Des trois élémens dans lesquels nous avons vu se résoudre tous les systèmes de la philosophie grecque, savoir, le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme, assurément on n'accusera pas l'école d'Alexandrie d'avoir fait une trop large part au scepticisme. Or, où n'y a pas une certaine dose de scepticisme, il n'y a pas de véritable éclectisme, et de là il ne peut sortir qu'un dogmatisme intempérant. Restaient le sensualisme et l'idéalisme. Mais accuserez-vous l'école d'Alexandrie d'avoir trop accordé au sensualisme ? elle ne lui a rien laissé. Restait donc l'idéalisme seul. Mais une école qui se condamme à un seul élément philosophique est forcée de l'exagérer pour en tirer la philosophie tout entière ; et l'idéalisme exclusif de l'école d'Alexandrie l'a bientôt entraînée dans toutes les folies du mysticisme. Le mysticisme, c'est là le caractère véritable de l'école d'Alexandrie, c'est là ce qui lui donne un rang élevé et original dans l'histoire de la philosophie. Le temps me manque pour vous développer avec l'étendue convenable le mysticisme alexandrin ; je tâcherai du moins de vous présenter avec quelque précision ses traits essentiels, son principe et quelques unes de ses conséqnences.

Puisque l'école d'Alexandrie est une école mystique, elle est une école religieuse ; puisqu'elle est une école religieuse, ce qui y joue le principal rôle c'est la théorie religieuse, savoir, la théo-

dicée. La philosophie d'Alexandrie n'a pas fait une théodicée pour sa psychologie, comme je vous ai dit antérieurement qu'elle n'avait pas fait sa synthèse sur son analyse; mais elle a fait sa psycologie, et même sa physique, pour sa théodicée. Son but était un but religieux ; le cœur de sa philosophie devait donc être et est en effet une théodicée. C'est donc là qu'il faut aller d'abord ; voyons qu'elle est la théodicée d'Alexandrie.

Cette théodicée est extrêmement profonde. Ce n'est pas en un jour, Messieurs, et au début des études philosophiques, qu'il appartient à l'esprit le plus pénétrant de sonder les profondeurs de la théodicée alexandrine, et de la juger en connaissance de cause. Il faut une longue étude pour en apprécier les beautés, et une plus longue encore pour en découvrir les vices, car elle en a. Cette théodicée est très profonde, mais elle ne l'est pas encore assez.

Selon les Alexandrins, le principe universel des choses, Dieu, est l'unité absolue, l'unité sans aucun mélange, sans aucune division avec elle-même. Or l'unité absolue, en tant qu'absolue, est une unité qui ne peut avoir d'attributs, de qualités, de modifications, car tout cela la diviserait; son existence se réduit nécessairement à l'essence pure. Mais quoi! sommes-nous revenus au dieu de Parménide, à l'unité éléatique, à cette unité abstraite, sans attributs et sans qualités, qui indifféremment devient la substance spirituelle de

l'âme humaine et le sujet de toutes les modifications possibles de la matière, d'une motte de terre comme de l'âme de Caton? Non, grace à Dieu, il n'en est rien. Il n'y aurait point eu de progrès dans la philosophie grecque, si Alexandrie eût reproduit Élée, si Ammonius Saccas et Plotin n'eussent été que Parménide et Zénon. Aussi, selon l'école d'Alexandrie, Dieu n'est pas seulement l'essence pure, c'est aussi l'intelligence, c'est l'intelligence absolue, aussi absolue que l'intelligence peut l'être; car, pensez-y bien, l'intelligence, réduite à sa plus simple expression, suppose encore qu'il y a intelligence de quelque chose, par exemple, l'intelligence, la connaissance de Dieu par lui-même. Or, là est déjà la distinction d'un sujet dans la connaissance et d'un objet. C'est là la plus simple expression de l'intelligence; et telle est en effet l'intelligence divine, selon l'école d'Alexandrie. Le dieu des alexandrins possède à son second degré, dans son second point de vue, l'attribut de l'intelligence. Il en possède encore un autre : il doit être conçu comme ayant en soi la puissance, cette puissance, cette activité qui est l'activité, la puissance créatrice. Voilà, Messieurs, la trinité alexandrine, Dieu en soi, Dieu comme intelligence, Dieu comme puissance. On ne voit pas facilement ce qui manque à cette théodicée; cependant elle renferme dans son sein une erreur fondamentale.

Dieu, comme intelligence, admet en soi une di-

vision ; car on ne se connaît qu'en se prenant comme objet de sa propre connaissance ; et l'attribut de l'intelligence introduit nécessairement dans l'essence de l'unité divine la dualité, condition de la pensée, caractère de la conscience. Ou il faut se résigner à un Dieu sans conscience, ou il faut consentir à la dualité dans l'unité primitive. Il y a plus ; Dieu n'est puissance, puissance productive, qu'à la condition de produire inépuisablement, de produire indéfiniment ; la puissance introduit donc encore dans l'agent qui la possède et l'exerce la multiplicité indéfinie. Mais le dieu d'Alexandrie avait été posé d'abord comme l'unité absolue. Quand donc la philosophie d'Alexandrie lui ajoute sagement l'intelligence et la puissance, elle ajoute la dualité et la multiplicité à l'unité. Je le répète, la pensée et la puissance engendrent nécessairement la dualité et la multiplicité. Or, voici le principe de toute erreur dans l'école d'Alexandrie : selon elle, la multiplicité, la diversité et la dualité qui commence la diversité, est inférieure à l'unité absolue; d'où il suit que Dieu, comme être pur, comme substance, est supérieur à Dieu comme cause, comme intelligence et comme puissance ; d'où il suit, en général, que la puissance et l'action, l'intelligence et la pensée, sont inférieures à l'existence en soi, à l'unité absolue. Là est le principe de toute erreur, le principe qui dans ses conséquences a entraîné toutes les aberrations de l'école d'Alexandrie. Non,

Messieurs, il n'est pas vrai que l'unité soit supérieure à la dualité et à la multiplicité, quand la multiplicité et la dualité dérivent de l'unité et s'y rattachent. Car qu'est-ce que la dualité et la multiplicité produites par l'unité, sinon la manifestation de l'unité? Une unité qui ne se développerait pas en dualité et en multiplicité ne serait qu'une unité abstraite. Ou l'unité est purement abstraite, et elle est comme si elle n'était pas; ou elle est réelle, et elle ne peut pas ne pas se développer en dualité et en multiplicité. Si Dieu n'est que l'être en soi, il est comme s'il n'était pas; et s'il est réellement, s'il est à la fois et comme substance et comme cause, comme essence à la fois et comme intelligence et puissance, il ne peut pas ne pas se développer : or tout développement sort de l'unité; mais il ne la dissout pas, il la manifeste (1).

Savez-vous quelle est la conséquence immédiate de l'erreur que je viens de vous signaler, et qui se retrouvera plus d'une fois sur notre route? L'intelligence et la puissance, engendrant la dualité et la diversité, sont déclarées inférieures à l'être en soi. Or, qu'est-ce que le monde? Le monde des alexandrins n'est pas une simple formation, comme le monde du stoïcisme; c'est une

(1) Voyez *Fragmens philosophiques*, préface, p. 50; *Nouveaux Fragmens*, article Zénon d'Élée; et l'*Introduction de l'année dernière*, leçon 5[e].

vraie création, une création de Dieu. Donc le monde des alexandrins est plein d'intelligence et de vie; il est beau, harmonieux, immortel, comme celui qui l'a fait. Mais en même temps il est clair qu'il est plein de diversité et de multiplicité ; il est donc au dessous de l'unité. Donc le monde, tout beau et harmonieux qu'il est, est un développement inférieur à son principe ; le monde, la création est une chute. Si les alexandrins eussent été conséquens, ils eussent été jusqu'à dire que Dieu eût mieux fait de ne pas créer le monde; alors il leur eût fallu accuser Dieu et sa nature, car nous avons vu que cette nature est précisément telle, qu'étant intelligence et puissance aussi bien qu'unité, et cause aussi bien que substance, elle ne pouvait pas ne pas projeter hors d'elle-même la variété et le monde.

Jugez donc quelle absurdité d'attaquer l'optimisme alexandrin comme excessif et trop absolu ; je lui reprocherai au contraire d'être si imparfait, qu'à la rigueur, selon moi, il se résout en pessimisme. Car si le monde, comme venant de Dieu, est bien fait, c'est une chute pourtant, selon les alexandrins, d'où il suit qu'il eût mieux été qu'il ne fût pas du tout, et certes ce n'est pas le véritable optimisme : mais pour arriver à celui-là, il fallait à la philosophie le christianisme, dix-sept siècles et Leibnitz.

Quelle est la psychologie de l'école d'Alexandrie, la psychologie qui dérive d'une pareille on-

tologie ? Les alexandrins admettent dans la théorie de la connaissance humaine différens degrés : 1° la connaissance qui résulte de la sensation ; 2° la connaissance des opérations de l'âme ; 3° celle que donne l'emploi de l'analyse et de la synthèse; 4° la connaissance des vérités premières, des principes, connaissance qui se rapporte à l'intelligence à son plus haut degré ; 5° enfin une opération qui est en psychologie et dans l'âme ce qu'est dans la théodicée et dans Dieu l'être pur au dessus de l'intelligence et de la puissance, savoir, la capacité de l'âme de s'élever au dessus de l'intelligence. Or , comment s'élève-t-on au dessus de l'intelligence? L'intelligence réduite à sa plus simple expression contient une dualité dans l'âme comme dans Dieu. Comment donc sort-on de l'intelligence, c'est-à-dire de la dualité? On en sort, Messieurs, parce que les alexandrins appellent la simplification , c'est-à-dire la réduction de l'âme à l'état d'essence, à l'essence pure , sans pensée , sans intelligence, ramenée à l'unité. Et quelle est l'opération qui nous fait arriver à cette simplification , à cette réduction de l'âme à l'état d'essence, à l'unité? L'extase. Le mot vient des alexandrins, parce que la théorie a été pour la première fois régulièrement constituée et élevée au rang et à l'autorité d'une théorie philosophique dans l'école d'Alexandrie. C'est dans les écrivains de cette école qu'il faut lire, et qu'on peut

lire pour la première fois une description psychologique du phénomène de l'extase.

Telle est la psychologie alexandrine; elle dérive de leur théodicée, et elle se rattache à leur dernier but, qui, comme je vous l'ai dit, est un but religieux. La religion est l'union de l'homme à Dieu: l'union de l'homme à Dieu se fait par la plus grande ressemblance de l'homme à Dieu; or, dans l'école d'Alexandrie, Dieu étant conçu comme unité absolue, l'homme ne peut lui ressembler qu'à la condition de se faire lui-même unité absolue. Platon avait dit profondément que l'homme doit ressembler à Dieu, et qu'il y ressemble le plus possible par la pensée, par les idées; car le Dieu de Platon est la substance des idées. Voilà un Dieu intelligent; aussi la morale platonicienne, bien que trop contemplative, ne proscrit ni l'action ni la science; mais au lieu du Dieu de Platon, dont les idées sont l'attribut, l'école d'Alexandrie met un Dieu dont le type est l'unité absolue : de là une morale et une religion toutes différentes, une morale et une religion ascétiques. Platon avait proposé la ressemblance de l'homme à Dieu; c'était assez, ce semble. L'école d'Alexandrie propose l'unification de l'homme avec Dieu, c'est-à-dire la destruction de toute humanité; car si l'homme, en essayant de ressembler à Dieu, s'élève au dessus des conditions ordinaires de l'existence, il ne peut s'unir

avec Dieu qu'en s'y absorbant, en se détruisant lui-même.

Une fois le mysticisme arrivé à ce point, il est aisé de prévoir quels égaremens suivront nécessairement. Sans doute, dans le premier âge de l'école d'Alexandrie, les hommes à la fois religieux et savans qu'elle produisit au second et au troisième siècle de l'ère chrétienne, Plotin et surtout Porphyre, se préservèrent de l'extravagance. Toutefois, n'oublions pas que l'ingénieux Porphyre, Porphyre un des plus grands critiques de l'antiquité, prétend, dans la vie de Plotin, que son maître a été une fois honoré de la vue de Dieu. Mais du moins, dans Porphyre et dans Plotin, il n'y a aucune trace de théurgie et de magie. Il n'en est pas ainsi quand on arrive aux médiocrités alexandrines; quand, par exemple, on descend à Jamblique, véritable prêtre, qui précipite le mysticisme dans la théurgie, fait des évocations et des miracles. Ouvrez Eunape, ou, si vous voulez, lisez l'extrait fidèle que j'en ai (1) donné, et vous trouverez toute l'école d'Alexandrie enfoncée dans la divination, dans l'ascétisme et dans des actes de théurgie, c'est-à-dire des cérémonies mystérieuses, agréables à Dieu, en vertu desquelles on obtient de la puissance sur la nature. Voulez-vous voir le mysticisme en action? prenez Julien. Julien est le héros du mysticisme; ce n'est pas autre chose

(1) *Nouveaux Fragmens*, p. 200.

qu'un écolier d'Alexandrie devenu empereur ; c'est l'école d'Alexandrie sur le trône. Julien a tous les préjugés de ses maîtres, avec l'énergie nécessaire pour faire voir ce que pouvait le mysticisme alexandrin, ou plutôt ce qu'il ne pouvait pas. Il a succombé, et avec lui a fini le rôle brillant de l'école d'Alexandrie. Avant de s'éteindre elle se ranime un moment dans Proclus, qui en est le dernier et le plus grand représentant. Proclus, Messieurs, est un esprit du premier ordre; c'était le géomètre et l'astronome le plus distingué de son temps; il avait toute la science d'Hipparque et de Ptolémée. Il a laissé sur Ptolémée un commentaire qui est regardé comme le dernier mot des mathématiques anciennes. C'était aussi un homme d'une vaste érudition, et il avait une connaissance approfondie de toutes les religions, qu'il honorait toutes, à ce point qu'il s'appelait lui-même une sorte de prêtre universel, un hiérophante du monde entier (1). Sans parler de sa profondeur, comme métaphysicien, je m'empresse de vous dire que c'est un moraliste très pur ; et je saisis cette occasion de vous assurer, Messieurs, qu'après avoir beaucoup lu les Alexandrins, je ne leur ai jamais surpris une maxime morale équivoque ; et il faut remarquer que le mysticisme d'Alexandrie s'est entièrement garanti des extravagances morales, ou plutôt immorales

(1) Marinus, *Vie de Proclus*, éd. de M. Boissonade.

que je vous ai signalées dans le Bhagavad-Gita. Proclus est un moraliste sévère comme l'école à laquelle il appartient; mais la vertu qu'il recommande et qu'il pratique n'est pas de ce monde. D'après la doctrine de son école, il divise les vertus en deux classes, les unes sont ce qu'il appelle les vertus politiques, c'est-à-dire les vertus d'usage sur cette terre; vertus subalternes, qui ne sont que le premier degré de la vertu, selon les Alexandrins. La vraie vertu est la vertu sanctifiante et purifiante, c'est-à-dire la vertu religieuse : c'est la sainteté substituée à la vertu. Je définirais volontiers Proclus, avec son talent supérieur d'analyse, au sein de l'école synthétique d'Alexandrie, l'Aristote du mysticisme alexandrin. Et savez-vous par où a fini cet Aristote du mysticisme? par des hymnes (1) mystiques empreintes d'une profonde mélancolie, où l'on voit qu'il désespère de la terre, l'abandonne aux barbares et à la religion nouvelle, et se réfugie un moment en esprit dans la vénérable antiquité, avant de se perdre à jamais dans le sein de l'unité éternelle, suprême objet de ses efforts et de ses pensées.

Avec Proclus finit l'école d'Alexandrie. Victimes de représailles sévères et d'une persécution habilement calculée, ces pauvres alexandrins, après avoir été chercher un asyle dans leur cher Orient, à la cour de Cosroès, revenus en Europe,

(1) Voyez l'édition de M. Boissonade.

se dispersent sur la face du monde, et la plupart se perdent et s'éteignent dans les déserts de l'Égypte, convertis pour eux en Thébaïde philosophique.

Nous sommes arrivés, Messieurs, au terme de la philosophie grecque. Après le mysticisme alexandrin, il n'y a plus eu d'autre système, et il ne pouvait y en avoir d'autre. Le sensualisme et l'idéalisme étaient épuisés, consommés: le scepticisme les avait détruits et s'était détruit lui-même. Après le scepticisme, il n'y avait pas d'autre ressource que le mysticisme; or il n'y a pas d'autre éément philosophique ;donc avec le mysticisme alexandrin devait finir et a fini la philosophie grecque. Elle est à Alexandrie, pour ainsi dire, à son lit de mort; elle expire sans retour au sixième siècle. Pour qu'un mouvement philosophique recommence, il faut que du sein de la grande révolution qui emporte l'antiquité grecque et romaine, sorte un nouveau monde, qui produise peu à peu une nouvelle philosophie. Il faut que la civilisation moderne engendre la philosophie moderne. La prochaine fois, Messieurs, je vous conduirai dans ces nouvelles régions.



Neuvième Leçon.

SOMMAIRE.

Scholastique.— Son caractère et son origine. — Division de la scholastique en trois époques.—Première époque. —Seconde époque.—Troisième époque. Naissance de l'indépendance philosophique; querelle du nominalisme et du réalisme, qui représentent l'idéalisme et le sensualisme dans la scholastique.— Jean Occam. Ses partisans et ses adversaires. — Décri des deux systèmes et de la scholastique. — Mysticisme. — Le chancelier Gerson. Sa théologie mystique. Extrait de cet ouvrage. —Conclusion.

Messieurs,

Nous avons vu constamment jusqu'ici, dans

l'Inde et dans la Grèce, la philosophie sortir de la religion, et en même temps nous avons vu qu'elle n'en sort pas immédiatement, et que ce n'est pas en un jour qu'elle s'élève de l'humble soumission par laquelle elle commence, à l'absolue indépendance qui plus tard la caractérise. Nous l'avons vue jusqu'ici passer par une époque en quelque sorte préparatoire, où elle essaie ses forces au service d'un principe étranger, réduite à l'emploi modeste d'ordonner et de régulariser des croyances qu'elle n'a pas faites, en attendant le moment où elle pourra chercher elle-même la vérité à ses risques et périls. La philosophie moderne présente le même phénomène. Elle est aussi précédée d'une époque qui lui sert d'introduction, et pour ainsi dire de vestibule. Cette époque, c'est la scholastique. Comme le moyen âge est le berceau de la société moderne, de même la scholastique est celui de la philosophie moderne. Ce que le moyen âge est à la société nouvelle, la scholastique l'est à la philosophie des temps nouveaux. Or, le moyen âge n'est pas autre chose que le règne absolu de l'autorité ecclésiastique, dont les pouvoirs politiques ne sont que les instrumens plus ou moins dociles. La scholastique, ou philosophie du moyen âge, n'est de son côté autre chose que l'emploi de la philosophie comme simple forme au service de la foi, et sous la surveillance de l'autorité religieuse.

Telle est, Messieurs, la philosophie scholastique.

Son emploi est borné ; ses limites bien étroites ; son existence précaire, inférieure, subordonnée. Eh bien, là encore la philosophie est la philosophie ; et à peine avec le temps s'est-elle fortifiée, à peine la main qui était sur elle s'est-elle retirée ou s'appesantit-elle moins, que, fidèle à sa nature, la philosophie moins dépendante recommence à se diviser, et se divise précisément comme elle l'avait fait déjà et dans l'Inde et dans la Grèce. Elle reprend, aussitôt qu'elle est un peu libre, son allure et ses tendances naturelles ; et ces tendances donnent encore les quatre systèmes opposés que je vous ai signalés. Mais, encore une fois, ce n'est pas en un jour qu'elle est arrivée là ; pour y arriver nous-mêmes, parcourons, mais rapidement, l'histoire de la scholastique.

Faute de chronologie, nous ne pouvons nous faire une idée bien précise de l'époque correspondante à la scholastique dans la philosophie indienne. Nous distinguons l'école Mimansa de l'école Sankhya. Mais quand a commencé le Mimansa ? quand a commencé le Sankhya ? et quel a été le développement propre et les phases successives du Mimansa ? nous l'ignorons. L'induction nous porte à croire que le Mimansa a dû précéder le Sankhya ; mais cependant les faits, dans cette Inde où tout dure si long-temps, où tout subsiste à côté de tout, les faits nous montrent le Mimansa à une époque assez récente, Ainsi Koumarila, le fameux docteur Mimansa dont je vous ai parlé, est du

quatorzième siècle de notre ère. Mais en Grèce, une chronologie certaine nous apprend quand a commencé l'époque des mystères et quand a commencé celle de la philosophie. Orphée est à peu près du douzième siècle avant l'ère chrétienne. L'époque des mystères a donc rempli six siècles jusqu'à Thalès et Pythagore, qui ouvrent le sixième siècle avant notre ère. Nous connaissons les deux points extrêmes; mais l'espace intermédiaire est encore couvert d'épaisses ténèbres. Quel a été le développement et les phases de l'époque des mystères? Que s'est-il passé entre Orphée et Pythagore, entre Musée et Thalès? Comment l'esprit humain a-t-il été du sanctuaire des temples aux écoles de l'Ionie et de la grande Grèce? Nous le savons mal, ou nous ne le savons pas du tout.

Nous sommes beaucoup plus heureux dans le moyen âge. Nous savons quand la scholastique est née; nous savons quand elle a péri, et nous savons quel a été son développement entre ces deux extrémités, nous connaissons son point de départ, son progrès et sa fin.

Messieurs, quand est née la scholastique? C'est demander quand est né le moyen âge; car la scholastique est l'expression philosophique du moyen âge. Pour que la scholastique fût, il fallait que fût déjà le moyen âge, puisque la scholastique n'est que le moyen âge développé dans la philosophie qui lui est propre. Le moyen âge, ou la société nouvelle, a été conçu, pour ainsi dire,

au premier siècle de l'ère chrétienne; mais il n'a paru à la lumière qu'avec le triomphe même de son principe, c'est-à-dire de la religion chrétienne; et la religion chrétienne n'est arrivée à sa domination parfaite qu'après avoir été délivrée de tous les débris de l'ancienne civilisation, et après que le sol de notre Europe, enfin assuré contre le retour d'invasions et de débordemens barbares, fut devenu plus ferme et propre à recevoir les fondemens de la société nouvelle que l'église portait dans son sein. Or l'Europe et l'église n'en sont arrivées là qu'au temps de Charlemagne, et à l'aide de Charlemagne. Charlemagne est le génie du moyen âge; il l'ouvre et le constitue. Il représente essentiellement l'idée de l'ordre; c'est, par dessus tout, un esprit fondateur et organisateur. Il avait, pour constituer l'Europe, plus d'une tâche à accomplir, et il a suffi à toutes. 1° Il fallait en finir avec ces invasions de toute espèce, qui, remuant sans cesse le sol de l'Europe, s'y opposaient à tout établissement fixe. Aussi, d'une main Charlemagne a arrêté les Sarrasins au midi, de l'autre les barbares du nord, dont lui-même il descendait, et par là il a cessé d'être un étranger en Europe; il s'est fait européen, homme de la civilisation nouvelle. C'était là sa tâche matérielle. 2° Il fallait constituer l'ordre moral. Or, on ne le pouvait que sur la base de la seule autorité morale du temps, savoir, l'autorité religieuse; aussi ce Charles, dont la personnalité était si forte, n'a pas

hésité à redemander la couronne qui était déjà sur sa tête à l'autorité pontificale, dont il se reconnut le vassal et l'instrument. Telle a été la fondation de l'ordre moral du moyen âge. 3° Restait à constituer l'ordre scientifique ; Charlemagne l'a fait également. C'est Charlemagne, ou c'est à l'exemple de Charlemagne, que ses successeurs ou ses rivaux, Charles-le-Chauve et Alfred-le-Grand, ont de toutes parts recherché les moindres étincelles de l'ancienne culture pour rallumer le flambeau de la science. C'est Charlemagne qui le premier ouvrit des écoles, *scholæ* (1). Ces écoles étaient le foyer de la science d'alors ; de là la science d'alors, appelée *scholastique*. Voilà l'origine de la chose et celle du mot ; et le caractère de la scholastique est déjà dans son origine. En effet, où Charlemagne institua-t-il et pouvait-il instituer ces écoles ? là où il y avait le plus d'instruction encore, là où il y avait le plus de loisir pour en acquérir, là où il y avait la nécessité d'en acquérir, là où il y avait le devoir de la répandre ; c'est-à-dire auprès des siéges épiscopaux, dans les monastères, dans les cloîtres, dans les couvens. Ainsi les couvens sont le berceau de la philosophie moderne, comme les mystères ont été celui de la philosophie grecque ; et la scholastique est

(1) Voyez l'ouvrage de Launoy, *De celebrioribus scholis à Carolo Magno et post ipsum instauratis*. Paris, 1672. Plusieurs fois réimprimé.

empreinte, dès son origine, d'un caractère ecclésiastique.

Maintenant que vous connaissez son origine, voyons quelle a été sa fin. La scholastique a fini quand a fini le moyen âge ; et le moyen âge a fini quand l'autorité ecclésiastique a cessé d'être tout, quand les autres pouvoirs, et en particulier le pouvoir politique, sans s'écarter de la juste déférence et de la vénération qui est toujours due à la puissance religieuse, a revendiqué et conquis son indépendance. Dès là il ne se pouvait pas que la philosophie, qui marche toujours à la suite des grands mouvemens de la société, ne revendiquât aussi son indépendance et ne la conquît peu à peu. Je dis peu à peu; car la révolution qui a fait passer la philosophie de l'état de servante de la théologie à celui de puissance indépendante, ne s'est pas accomplie en un jour ; elle a commencé dès le quinzième et le seizième siècle ; mais elle a été accomplie et consommée plus tard, et la philosophie moderne n'a commencé véritablement, vous le savez, qu'à Bacon et à Descartes.

Voilà donc les deux points extrêmes connus : d'une part le siècle de Charlemagne, de l'autre celui de Bacon et de Descartes, le huitième siècle et le dix-septième. Reste à déterminer ce qui a été entre ces deux points extrêmes : rien de plus simple. Que peut-il y avoir entre le commencement et la fin d'une chose? le milieu. Et qu'est-ce que le commencement de la scholastique ? la soumis-

sion absolue de la philosophie à la théologie. Qu'est-ce ensuite que la fin de la scholastique? la fin de cette soumission et la revendication de l'indépendance de la philosophie : de là tirez le milieu de la scholastique, c'est-à-dire le milieu entre l'asservissement et l'indépendance, c'est-à-dire une alliance dans laquelle la théologie et la philosophie se prêtent un mutuel appui. De là trois momens distincts dans la scholastique : 1° subordination absolue de la philosophie à la théologie; 2° alliance de la philosophie et de la théologie; 3° commencement d'une séparation, faible d'abord, mais qui peu à peu grandit, s'étend et aboutit à la philosophie moderne.

La première époque de la scholastique n'est pas autre chose que l'emploi de la philosophie comme forme sur le fond de la théologie chrétienne. Ainsi pour connaître complètement cette première époque, il faudrait connaître ce qu'était alors la théologie, et ce qu'était la forme, c'est-à-dire la philosophie. Or, la théologie n'est pas notre sujet; notre seul sujet est la philosophie. Je n'entrerai donc pas dans la théologie, je ne m'occuperai que de sa forme, car là était toute la philosophie de cette époque. Mais avant tout il importe de déterminer quelles étaient alors les ressources de la science nouvelle, les bases et les instrumens de la scholastique. Messieurs, théologiquement, il y avait, avec l'autorité de l'église et ses décisions habituelles, la tradition et les saints

Pères, surtout les Pères latins, car les Pères grecs étaient peu connus hors de Constantinople; et parmi les pères latins, celui qui représentait tous les autres était saint Augustin. Maintenant, sous le rapport de la forme et de la philosophie, on ne possédait que quelques écrits médiocres, demi-littéraires et demi-philosophiques, qui renfermaient le peu de connaissances et d'élémens d'instruction qui avaient échappé à la barbarie. Ce sont les écrits de Mamert (1), de Capella (2), de Boëce (3), de Cassiodore (4), d'Isidore (5) et de Bède le vénérable (6). Celui que Charlemagne mit à la tête de cette régénération de l'esprit humain, Alcuin (7), n'eut guère à sa disposition d'autres matériaux, avec l'*Organum* d'Aristote. La réputation de Charlemagne, comme ami des lettres,

(1) De Vienne en Dauphiné, m. vers 477 ap. J.-C. *De quantitate animæ.* Souvent imprimé.

(2) Marcien Capella, fl. 474. *Satyricon.*

(3) Né en 470; sénateur du roi goth Théodoric, commente Aristote, écrit le traité *De consolatione philosophiæ,* dans sa prison de Pavie, d'où il ne sortit que pour être décapité.

(4) Mort en 575. *De septem disciplinis.*

(5) Isidore, *Hipalensis,* archevêque de Séville, m. 636. *Originum seu etymologiarum,* lib. xx.

(6) De Wirmond en Angleterre, né 673, m. 735. Opp., Bâles, 1563. Cologne, 1612.

(7) Né à Iorck 726, m. 804. Opp. éd. Forster, Ratisbonne, 2 vol. in-fol., 1773. Il eut pour élève Rhabanus Maurus, mort archevêque de Mayence, 856.

était si grande dans le monde d'alors, que de Constantinople on lui apporta, comme le présent qui pouvait le flatter davantage, l'*Organum* d'Aristote. Ce fut là la principale ressource de la scholastique; et pour bien comprendre cette première époque il faut ne jamais séparer dans son esprit saint Augustin et l'*Organum ;* de là la grandeur admirable du fond théologique et la pauvreté de la forme, c'est à-dire de la philosophie. On trouve, même alors, dans la scholastique, un ordre d'idées et même d'argumens bien supérieur à ces temps barbares; et quand on ne sait pas quelle en est la source, on est tenté de trop admirer ces premiers essais de la philosophie du moyen âge: c'est au christianisme et à saint Augustin qu'il faut rapporter son admiration. Quant à la forme, elle est, comme je vous l'ai dit, pauvre, faible, incertaine; et c'est là ce qui appartient réellement au moyen âge et à la première époque de la scholastique.

Les principaux maîtres de la scholastique pendant cette époque sont, sans compter Alcuin qui en est le point de départ, Scott Érigène, saint Anselme de Cantorbéry, Bérenger de Tours, Lanfranc de Pavie, Hildebert de Tours, Abailard et son école, Pierre de Novarre, dit le Lombard, et Alain des Isles. Remarquez qu'ils sont tous ecclésiastiques, et que leur philosophie est toute religieuse et toute chrétienne. C'est là leur commun caractère; ils ne font tous, sous ce rapport, que

commenter cette belle phrase de Scott Érigène : « il n'y a pas deux études, l'une de la philosophie, l'autre de la religion ; la vraie philosophie est la vraie religion, et la vraie religion est la vraie philosophie. » Je n'insisterai pas sur ce poin t; il est plus intéressant de vous signaler, dans cette unité si sévère, le progrès qui s'y laisse apercevoir de siècle à siècle, depuis le huitième jusqu'au douzième ; car c'est dans ce progrès que se dessinent les différens traits et l'originalité de ces philosophes du moyen âge. S'ils sont uns dans leur soumission sans borne à l'église, ils sont divers comme hommes, comme penseurs et comme appartenant à différens temps. La philosophie n'est pour eux que la forme de la théologie; mais cette forme se modifie et se perfectionne successivement entre leurs mains.

On peut dire que Scott Érigène se distingue entre tous les autres par son érudition. Il savait le grec, et il a traduit Denis l'Aréopagite; et, comme Denis l'Aréopagite est un écrivain mystique qui contient à peu près le mysticisme alexandrin, Scott Érigène avait puisé dans son commerce une foule d'idées alexandrines qu'il a développées dans ses deux ouvrages originaux, l'un sur *la Prédestination et la Grace*, l'autre sur *la Division des êtres*. Ces idées, par leur analogie avec celles de saint Augustin, entrèrent facilement dans la circulation, et grossirent le trésor de la scholastique.

Le métaphysicien de cette époque est saint An-

selme, né à Aoste en Piémont, prieur et abbé du Bec en Normandie, mort archevêque de Cantorbéry (1). Encore plus dévoué à l'église que Scott Érigène, il est en même temps plus intellectuel: on lui a donné le surnom du second saint Augustin, et il a laissé un grand nombre d'ouvrages qui honorent le onzième siècle. Parmi ces ouvrages, il en est deux dont je vous citerai au moins les titres, car les titres en indiquent assez l'esprit, et révèlent déjà un progrès remarquable. L'un est un monologue où saint Anselme suppose un homme ignorant qui cherche la vérité avec les seules forces de sa raison, fiction hardie pour le temps, bien que ce ne fût qu'une fiction. C'est un antécédent faible sans doute, mais c'est un antécédent du grand ouvrage de Descartes, et, chose étrange, on y trouve plus d'une idée célèbre des *Méditations*. Il est intitulé: *Monologium seu exemplum meditandi de ratione fidei*, monologue ou modèle de la manière dont on peut s'y prendre pour se rendre compte de sa foi. Le second ouvrage s'appelle *Proslogium seu*

(1) Né 1034, m. 1109.— Opp. éd. Dom. Gerberon, in-col., 1675. Parmi une foule de petits écrits, d'oraisons, d'exhortations, et une correspondance considérable, il faut distinguer les écrits suivans : *De fide trinitatis et de incarnatione verbi.* — *De veritate dialogus* (entre un disciple et le maître). — *De libero arbitrio dialogus.*— *Concordia præscientiæ Dei cum libero arbitrio.*— *Meditationes.* Ses deux écrits principaux sont le *Monologium* et le *Proslogium.*

fides querens intellectum, Allocution, ou la foi qui tente de se démontrer elle-même. Dans le premier écrit, saint Anselme ne se suppose pas en possession de la vérité, il la cherche ; dans le second, il se suppose en possession de la vérité, et il essaie de la démontrer. Le nom de saint Anselme est attaché à l'argument que, de la seule idée de Dieu dérive la démonstration de son existence; argument qui a eu des fortunes si diverses. On s'en est beaucoup moqué au dix-huitième siècle; au dix-septième, il paraissait d'une rigueur invincible. Sans citer saint Anselme et le *Proslogium* (1), que

(1) Analyse du *Proslogium :*

Procemium. Postquam opusculum quoddam velut exemplum meditandi de ratione fidei, cogentibus me precibus quorundram fratrum, in persona alicujus tacite secum ratiocinando quæ nesciat investigantis, edidi ; considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, cœpi mecum quærere si forte posset inveniri unum argumentum quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret ....

Quel est cet argument décisif ? c'est celui du *Monologium* resserré. —Le plus insensé athée, *insipiens,* a dans la pensée l'idée d'un bien souverain au dessus duquel il n'en peut concevoir un autre. Or ce souverain bien ne peut exister seulement dans la pensée, car on pourrait en concevoir un plus grand encore. On ne le peut, donc ce souverain bien existe hors de la pensée, donc Dieu existe. — Le *Proslogium* se compose de vingt-six petits chapitres ; il a pour texte ce passage : *Dixit insipians in corde suo, non est deus.* Un moine de Marmoutiers, Gaunillon, combattit l'argument de saint Anselme dans un petit

très probablement il ne connaissait pas, Descartes a reproduit cet argument dans les *Méditations*, lorsque, de la simple idée d'un être parfait, il déduit la nécessité de l'existence de cet être, c'est-à-dire de Dieu. Enfin Leibnitz, en rapportant à saint Anselme l'honneur de l'argument de Descartes, le reprend en sous-œuvre, et le présente sous une forme à la fois plus simple et plus savante (1). Mais peut-être ne faut-il pas tant s'étonner de l'argument de saint Anselme; car, et Leibnitz aurait dû le savoir, le fond en est dans saint Augustin, qui certainement ne l'avait pas inventé, il est dans les alexandrins, il est dans le génie de toute

écrit sous ce titre : *Liber pro insipiente*. Anselme y répondit dans son *Liber apologeticus contra Gaunillonem*.

(1) Lettre à Bierling, correspondance de Korthold, vol. IV, p. 2 : *Suffecisset sic argumentari : Ens ex cujus essentia sequitur existentia, si est possibile, id est, si habet essentiam, existit. Est axioma identicum, demonstratione non indigens. Atqui Deus est ens, ex cujus essentia sequitur ipsius existentia. Est definitio. Ergo Deus, si est possibilis, existit (per ipsius conceptus necessitatem). Ita vides quomodo argumentum reducatur ad syllogismum quemdam primitivum cujus præmissæ sunt axioma identicum et definitio, quæ præmissæ, nullam amplius probationem cupiunt.* —Même volume, page 259, lettre française : « Si l'être de soi est impossible (*si nullam habeat essentiam*), tous les êtres par autrui sont impossibles de même, parce qu'ils ne sont pas l'être en soi: ainsi rien ne saurait exister. Donc si l'être nécessaire n'est point, il n'y a point d'être possible.

grande école métaphysique et idéaliste, il est surtout dans le génie de l'idéalisme chrétien, et il était digne de saint Anselme, de Descartes et de Leibnitz de le puiser à cette source et de le répandre dans la philosophie moderne.

En négligeant, dans cette revue rapide, et Gerbert (1), et Béranger de Tours (2), et Lanfranc (3) de Pavie, et le cardinal Pierre Damien (4), et saint Hildebert de Tours (5), je ne veux point tout-à-fait passer sous silence Abailard (6). Le grand mérite d'Abailard est d'avoir été beaucoup plus instruit qu'on ne l'était de son temps, et d'avoir joint l'étude de Cicéron à celle de saint Augustin. Dans ce siècle de grossièreté et de pédanterie, Abailard est une sorte de bel esprit classique ; de là comme professeur ses prodigieux succès qui contribuèrent à l'établissement de l'université de Paris. Mais il n'est pas seulement remarquable par le goût, il l'est aussi par la dialectique et par les progrès qu'il fit faire à la forme

(1) Depuis pape sous le nom de Sylvestre II, né en Auvergne 999, m. 1003. Il a laissé un traité de dialectique intitulé *De rationali et ratione uti,* dans le *Thesaur. anecdot Pezii.* T. 1, p. 146.

(2) Mort en 1088.

(3) Mort archevêque de Cantorbery en 1089.

(4) De Havenne, mort en 1072.

(5) Mort vers 1134. A laissé deux ouvrages : *Tractatus philosophicus* et *Moralis philosophia.*

(6) Né à Palais, près Nantes, 1079.

philosophique. Son grand ouvrage n'est plus intitulé Théologie, mais Introduction à la théologie, *Introductio* (1) *ad Theologiam Christianam*, lib. III. A l'exemple d'Hildebert de Tours, Abailard a aussi consacré un ouvrage particulier à la morale: *Ethica, seu liber dictus scito te ipsum.*

Pierre le Lombard (2), qui ferme à peu près cette première époque, est recommandable par une sévérité de dialectique que vous ne trouveriez point dans les scholastiques qui lui sont antérieurs. Il avait compilé tous les Pères de l'église, et il avait essayé ce qu'on appellerait aujourd'hui une concordance des argumens qu'il avait puisés à ces

(1) Il paraît que l'originalité de sa théologie consistait surtout en ce qu'il donnait pour loi à la volonté de Dieu les attributs mêmes qui sont inhérens à Dieu, comme la justice, la bonté, etc., identifiant ainsi la volonté et la nécessité dans la nature divine. C'est là surtout ce qui lui attira, avec la réfutation de Robert de Palleyn, professeur à l'université d'Oxford, depuis cardinal et chancelier de l'église romaine, les censures plus que sévères de saint Bernard. Toute l'école d'Abailard se distingue et par un goût plus épuré et par la hardiesse. Ainsi Jean de Salisbury, mort en 1180, est un littérateur que blesse déjà la grossièreté des études de son temps : *Policraticus, seu de nugis curialium et vestigiis philosophorum*, lib. VIII.. Amaury de Chartres, mort en 1209, ainsi que son élève David de Dinant, continuèrent l'école d'Abailard.

(2) De Novare, professeur de théologie à Paris, m. en 1164. *Theologiæ Christianæ sententiarum*, lib. IV. De là son surnom de *Magister sententiarum*.

différentes sources; il les avait mis dans un ordre si méthodique et si commode à l'enseignement, qu'il a fait loi dans les écoles où il a régné pendant plusieurs siècles.

On ne pouvait guère aller plus loin que le Lombard avec le seul *Organum* d'Aristote. Pour avancer, il fallait à l'esprit humain de nouveaux secours. Pour être en état de sortir de la profonde humilité où elle s'était jusque-là renfermée, il fallait que la philosophie, c'est-à-dire la forme de la théologie, devint plus parfaite; car tant que la forme était trop défectueuse, elle était nécessairement subordonnée à un fonds aussi grand, aussi riche, aussi puissant que celui de la foi chrétienne. Il fallait donc qu'elle sortit de l'état d'imperfection où l'avait laissée Pierre le Lombard; et elle en sortit, grace à l'introduction des ouvrages d'Aristote dans l'Europe occidentale.

Une grande nation, les Arabes, après avoir soumis une partie de l'Afrique et de l'Asie, étaient passés en Europe, en Espagne; là, ils avaient fondé un empire qui peu à peu s'était civilisé; et peu à peu encore cette civilisation avait porté ses fruits, elle avait eu sa philosophie. Quelle pouvait être cette philosophie? Celle d'un peuple à la fois africain et asiatique. Ce peuple avait trouvé partout, sur les côtes de la Méditerranée, le mysticisme alexandrin et Aristote; et rien n'allait mieux à son génie: car remarquez bien que l'esprit asiatique se compose de deux élémens: l'exaltation mystique

et une subtilité excessive. C'est précisément ce qu'il faut pour admirer à la fois Aristote et les alexandrins. De là le caractère exalté et subtil de la philosophie arabe, dont les représentans les plus célèbres sont Avicenne (1), Algazel (2) et Averroès(3). Les chrétiens, de loin en loin, allaient étudier dans les écoles d'Espagne. Gerbert d'Aurillac, devenu pape sous le nom de Sylvestre II, avait étudié à Cordoue et à Séville, et il en avait, au dixième siècle, rapporté les chiffres arabes et une plus grande connaissance de la philosophie d'Aristote, qu'il avait répandue dans les couvens et les monastères qu'il avait institués à Aurillac sa patrie, à Reims, à Tours. à Sens, à Bobbio. Mais c'étaient surtout les juifs qui, admis plus facilement que les chrétiens aux écoles des Arabes, y puisèrent des connaissances métaphysiques, naturelles et médicales supérieures à celles de l'Occident; ils traduisirent en hébreu les philosophes arabes, et ces traductions devinrent le lien de l'Asie et de l'Occident; car, comme l'hébreu était beaucoup plus connu, non seulement que l'arabe, mais que le grec, parce qu'il était plus nécessaire, la philosophie arabe traduite en hébreu fut bientôt traduite en latin et se répandit en Europe. Les juifs ont été, à cette époque, si l'on peut s'expri-

(1) Né à Bochara, vers 980, mort en 1036.
(2) De Tus, mort en 1127.
(3) Né à Cordoue, mort à Maroc, en 1206.

mer ainsi, des espèces de courtiers philosophiques entre l'Espagne et l'Occident ; eux-mêmes ont produit quelques philosophes distingués, entre autres Moses Maimonides (1). Vous jugez quelle fermentation nouvelle s'alluma au milieu des monastères de l'Europe, lorsque des traductions d'Avicenne, d'Averroès et de tous ouvrages d'Aristote y pénétrèrent. Il y a dans Avicenne et dans Averroès beaucoup de physique, d'astronomie, de chimie sous le nom d'alchimie, sciences alors bien défectueuses sans doute, mais qui mirent dans la circulation de nouveaux et abondans matériaux pour la pensée. Enfin l'importation de la vraie logique d'Aristote, en perfectionnant l'art de raisonner et la forme philosophique, sema en Europe le germe d'une véritable révolution intellectuelle. C'est ainsi que s'est formée la seconde époque de la scholastique.

Ç'a été long-temps le lieu commun obligé de la philosophie moderne de déplorer que la philosophie de l'Occident ait été pendant plusieurs siècles sous le joug d'Aristote; et ce lieu commun dure encore. Cela prouve seulement que nous sommes encore bien peu avancés dans la vraie science de l'histoire. D'abord comme on ne possédait alors qu'Aristote, et que Platon était presque inconnu, on n'avait pas le choix entre

(1) Né à Cordoue en 1139, mort en 1205. Commente Moïse avec Aristote.

Aristote et Platon. Ensuite, si on eût connu Platon, on l'eût inévitablement repoussé; car jugez ce que serait devenu le principe de l'autorité avec la dialectique et l'induction de Platon et de Socrate? L'induction platonicienne eût infailliblement décomposé les dogmes. La philosophie de Platon était sans doute, dans le fond, plus d'accord avec la doctrine ecclésiastique; mais quant à la forme, elle était si origiuale, si indépendante, elle provoquait tellement à la liberté de penser, qu'elle eût été inadmissible si elle eût été connue. La philosophie d'Aristote eut donc cet immense avantage de se faire admettre, ce qui était la condition *sine quâ non* pour être utile. Enfin, et c'est là le point décisif, elle perfectionna la seule chose dont on pût et dont il fallût s'occuper alors, savoir la forme. A parler rigoureusement, il n'y a pas de philosophie dans la scholastique, car la philosophie y est condamnée à n'être qu'un simple moyen, une simple forme de la théologie. Mais dans cet état de choses, tout ce qui améliorait cette forme améliorait la philosophie, et puisque l'introduction de la logique péripatéticienne a beaucoup et rapidement amélioré la forme théologique, j'en conclus qu'elle a servi la philosophie, et que la domination d'Aristote a été un puissant moyen de progrès pour l'esprit humain. L'esprit humain, Messieurs, avance sans cesse, tantôt par une voie, tantôt par une autre. Ce qui, dans un temps, lui est obstacle, le sert dans un autre temps. Ici, par exemple, la forme

théologique représentait le côté libre de l'esprit humain, et c'est la logique d'Aristote, qui, au douzième siècle, dans notre Occident, a produit ce second âge de la scholastique, pendant lequel on voit la philosophie arriver peu à peu à une assez grande puissance pour traiter avec la théologie presque d'égal à égal, et pour lui prêter sa forme, à la condition que la théologie voudra bien lui faire une certaine part d'indépendance.

Trois hommes supérieurs représentent cette seconde époque : Albert-le-Grand, saint Thomas-d'Aquin et Duns Scott. Albert de Bollstœdt (1), né à Lavingen en Souabe, est un dominicain qui fut tour à tour professeur de théologie à Paris, à Ratisbonne, à Hildesheim, à Cologne, et qui, nommé évêque de Ratisbonne en 1260, quitta bientôt son évêché pour se livrer exclusivement

(1) Je dois au moins signaler ici d'autres hommes distingués contemporains d'Albert. Alexandre de Hales, *Alesius*, ainsi nommé du nom d'un cloître du comté de Glocester, professeur de théologie à Paris, mort en 1245. *Summa universæ theologiæ.* — Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, mort en 1249. *De Deo, universo et anima.* Déjà quelques prolégomènes sur la vérité.— Vincent de Beauvais, dominicain, précepteur de saint Louis, mort en 1264. Compilation sous le nom de *Speculum doctrinale, naturale, historiale.* Division des sciences et leur fin ; 1° la partie théorétique, comprenant : théologie, physique, mathématiques ; 2° la partie pratique, comprenant : monastique (morale individuelle), économique, politique ; 3° arts mécaniques ; 4° logique.

à ses études à Cologne, dans un couvent de son ordre. Il est douteux qu'il sût l'arabe; il est certain qu'il savait l'hébreu et le grec, et il a beaucoup puisé dans toutes les sources nouvelles qui commençaient à se répandre en Europe. Son principal mérite est un mérite d'érudit et de savant. Albert s'occupait à la fois de théologie, de morale, de politique, de mathématiques, de physique, d'alchimie, de magie. Il passait, de son temps, autour de Cologne, pour un magicien. Albert a été appelé le Grand par ses contemporains, et je suis loin de m'opposer à ce titre. Cependant la lecture, il est vrai, fort superficielle que j'ai faite de quelques uns de ses nombreux écrits (1), me porterait assez à croire, sauf erreur, que c'est plutôt un compilateur infatigable, et grand par là pour son siècle, qu'un penseur original. Il me fait l'effet d'un érudit et d'un savant allemand du treizième siècle.

Saint Thomas-d'Aquin est un tout autre homme. Il était né riche et d'une famille illustre (2) qui naturellement voulait le mettre dans le monde et dans les emplois. Il s'y refusa, et entra d'assez

(1) Alberti Magni, opp. éd. P. Jammy, Lyon, 21 vol. in-fol., 1651.

(2) A Aquino, près Naples, en 1225, étudia sous Albert à Paris et à Cologne, mort en 1234, canonisé en 1323. Opp. éd. de Rome, 18 vol. in-fol.; celle de Paris, 23 vol. in-fol.; celle de Venise, 20 vol. in-4°.

bonneheure dans l'ordre des dominicains, afin de ne s'occuper que de philosophie. Il porta dans son ordre le même désintéressement; il y refusa constamment toutes les dignités, et ne voulut être que professeur; mais il fut un professeur incomparable; aussi fut-il appelé *Doctor Angelicus,* l'Ange de l'École. Il était moins érudit que son prédécesseur, Albert-le-Grand; mais il comprenait toute l'importance des philosophes arabes et grecs; il encouragea puissamment la traduction de leurs ouvrages, et l'Europe lui doit infiniment pour toutes les traductions qu'il a fait faire. Il était aussi moins savant qu'Albert, et il n'a pas réuni, comme lui, dans une grande encyclopédie toutes les connaissances de son temps. Si Albert est plus physicien que saint Thomas, saint Thomas est plus métaphysicien et surtout plus moraliste. Mais il ne tomba pas dans l'ascétisme, comme son compatriote Jean de Fidanza, autrement appelé saint Bonaventure, qui ramena presque la théologie au mysticisme, ce qui le fit appeler *Doctor Seraphicus,* le Docteur Séraphique. Saint Thomas d'Aquin resta toujours fidèle à l'esprit philosophique, et le transporta dans la morale. De là sa somme (*Summa Theologiæ),* qui est un des grands monumens de l'esprit humain au moyen âge, et qui comprend, avec une haute métaphysique, un système entier de morale, et même de politique; et cette politique, Messieurs, n'est pas du tout servile. Entre autres choses, vous y trouverez une défense des juifs

qu'on persécutait alors, et qui étaient si utiles non seulement au commerce, mais à la science. Il ne pouvait pas rêver l'égalité civile de nos jours; mais, comme chrétien, il recommandait l'humanité à leur égard, même comme moyen politique. Saint Thomas (1) est particulièrement un grand moraliste.

L'Anglais Duns Scott (2) ne ressemble ni à l'un ni à l'autre. Moins érudit qu'Albert, il est plus savant, et surtout mieux savant. Lui aussi s'occupa de physique; mais déjà, sans y faire de découvertes, il s'en occupa d'une manière plus régulière; et Wadding, son biographe, assure qu'il était si avancé dans les mathématiques, que de son temps il y avait très peu de personnes qui pussent entendre ses ouvrages de ce genre. Il avait fait un petit traité d'astronomie et d'optique. Moins moraliste que Saint Thomas, il est plus dialecti-

(1) En voici quelques pensées qui trahissent le métaphysicien supérieur : *Summa theol., Quest.* II, *art.* I. *Etiam qui negat veritatem esse, concedit veritatem esse : si enim veritas non est, non verum est non esse veritatem... Sed enim deus est ipsa veritas : ergo veritatem esse verum est* — Vertu comme moyen de foi et de science : *Summa theol., pars* I, *q.* 82, *art.* 4., *Qualis unusquisque, talia intelligit et talis finis videtur eidem.*

(2) Né à Dunston en Northumberland, selon d'autres à Duns en Irlande, vers 1275, m. 1308.—Opp. ed. Wadding, Lugd., 12 vol. in-fol., 1639.—Ses principaux écrits sont : *une exposition de plusieurs ouvrages d'Aristote ; Commentaire sur Pierre le Lombard, Quodlibeta.*

cien ; son mérite particulier est d'avoir porté dans la philosophie une fermeté, une sagacité et une précision jusque là inconnues. Aussi a-t-il été nommé par ses contemporains, non pas Docteur Séraphique, ni Docteur Angélique, mais Docteur Subtil, *Doctor Subtilis*. C'était un dialecticien et un analyste.

Tels sont les trois hommes qui ont élevé la forme théologique, c'est-à-dire la seule philosophie d'alors, à une hauteur telle qu'arrivée là, elle ne pouvait pas ne pas se détacher du fond auquel elle avait été surbordonnée, et commencer une carrière indépendante. Le dernier résultat, le trait caractéristique de cette seconde époque de la scholastique, est un projet qui avorta, mais qui fut un moment mis en avant, celui, devinez-le, de canoniser Aristote comme le philosophe par excellence, ce même Aristote, Messieurs, qu'à la fin de la première époque, le concile de Paris en 1210 avait proscrit. C'est ainsi que nous entrons dans la troisième et dernière époque de la scholastique. Reconnaissons où nous en sommes.

Dans la première époque peu de disputes, et aucune qui soit véritablement philosophique ; dans la seconde, un peu plus de disputes entre saint Thomas et Duns Scott, sur divers points de théologie qui sont aussi de graves ques-

(1) Saint Thomas, tout en admettant la liberté de

tions philosophiques. De là deux écoles, savoir : l'école des Thomistes et l'école des Scottistes. Or, à quel ordre appartenaient Scott et saint Thomas ? La question des ordres, Messieurs, est une question importante au moyen âge, beaucoup plus importante que celle de la nationalité ; car là où domine l'unité de l'église, les individualités nationales, sans s'effacer entièrement, s'affaiblissent. La grande affaire est donc celle des ordres, d'autant plus qu'une fois qu'un ordre a adopté une tendance quelconque, il la garde long-temps; et l'histoire des ordres religieux et savans du moyen âge ne renferme pas moins que l'histoire de l'esprit humain à cette époque. Saint Thomas appartenait à l'ordre célèbre des Dominicains, Duns Scott à celui des Franciscains. Je ne veux pas précisément assurer que l'ordre des Dominicains représente l'idéalisme théologique du moyen âge ; et l'ordre des Franciscains le peu d'empirisme qu'il y avait alors : la distinction serait trop absolue. Mais je remarque que Duns Scott, et en général tous les Scottistes ont été Franciscains, et saint Thomas et tous les Thomistes Dominicains. Je re-

Dieu, était plus frappé de son intelligence, de sa bonté et des lois qui dérivent de sa nature ; c'est sur la nature de Dieu, et non sur sa volonté, qu'il fondait le bien, la création, etc. Au contraire, Duns Scott dérivait la loi morale de la volonté propre de Dieu : *Voluntas Dei absoluta summa est lex.* Création libre, non nécessaire. Scott ramène tout à la volonté de Dieu et à la révélation.

marque encore que c'est surtout des Scottistes et de l'ordre des Franciscains que sont sortis successivement, pendant près d'un siècle, ceux qui, à l'aide de l'esprit d'analyse, et de quelques connaissances physiques, ont le plus hâté et favorisé la séparation de la philosophie d'avec la théologie. Le fait est incontestable ; et ce n'est pas un fait moins incontestable, qu'en même temps qu'il est sorti de l'école des Scottistes et des Franciscains, une foule de novateurs, les Thomistes et les Dominicains ont surtout produit la milice qui a défendu opiniâtrement la théologie scholastique. Il ne faut pas oublier que plus tard tout l'ordre des jésuites qui s'opposa au progrès de l'esprit nouveau, était intimement allié aux Dominicains.

Deux hommes bien différens, mais tous deux supérieurs dans leur genre, marquent les premiers momens de la troisième époque de la scholastique ; je veux parler de Raymond Lulle et de Roger Bacon. Tous deux sont Franciscains. Raymond Lulle est un Majorquain, né à Palma, petite ville de l'île de Majorque (1), entre l'Espagne et l'Afrique. C'est un esprit espagnol, arabesque, africain, asiatique, exalté et mystique, *doctor illuminatus*, et en même temps très subtil, *magnus inventor artis*. Entraîné par une

(1) Né en 1244, m. 1315. Opp. éd. Salzinger, Mogunt., 1712-42, 10 vol. in fol.

imagination inquiète, il passa sa vie à courir le monde; sa jeunesse avait été licencieuse, dit-on; sa maturité a été turbulente, sa fin déplorable, mais honorable; il périt dans une traversée revenant d'Afrique délivrer des chrétiens captifs, ce qui le fit regarder comme un saint et un martyr (1), quoique ses opinions lui aient attiré les censures canoniques. Il alla chercher des querelles d'un bout de l'Europe à l'autre; c'est une espèce d'aventurier philosophe. Son mysticisme cabalistique est emprunté aux Arabes; mais il y a plus d'originalité dans sa dialectique. Raymond Lulle inventa sous le titre d'Art universel, *Ars universalis,* une espèce de machine dialectique, où toutes les idées de genre étaient distribuées et classées; de sorte qu'on pouvait se procurer, à volonté, dans telle ou telle case, dans tel ou tel cercle (2), tel ou tel principe. Raymond Lulle, malgré ses ridicules, a fait sensation dans son temps et a eu son importance.

Le franciscain Roger Bacon a eu aussi une destinée bien malheureuse avec un bien autre mérite. Roger Bacon (3), élève de Scott, puisa dans les

(1) Jacob. Custerer, *de Raymundo Lullio, in actis* SS. Antw., t. v, p. 697.

(2) Voyez la figure de cet *ars universalis,* dans Brucker, t. vi, p. 1353.

(3) Né à Ilchester en 1214, enseigna à Oxford en 1240, mourut en 1292.—*Opus Majus de restauratione scient.*,

écrits et dans l'enseignement de son maître le goût de la physique, de l'optique, et de l'astronomie. Il appela ses contemporains à l'étude des sciences naturelles et à celle des langues. Vous connaissez sa vie ; vous savez que tant que Clément IV vécut, il s'honora en protégeant un homme de génie né trois siècles trop tôt ; mais qu'aussitôt que cet excellent pontife fut mort, l'autorité ecclésiastique poursuivit Roger. Il fut enfermé, comme sorcier, *doctor mirabilis,* dans un cachot pendant longues années, par ordre du général franciscain. Les franciscains persécutèrent Roger Bacon ; mais enfin ils l'avaient produit.

Ce ne sont là que les débuts de la troisième époque de la scholastique. Partout commençait à se faire jour un mouvement d'indépendance. Cette indépendance devait se marquer aussi en philosophie, et elle y a produit peu à peu la séparation de la philosophie d'avec la théologie par l'affaiblissement et la destruction de la scholastique. Comment ce grand événement a-t-il eu lieu ? Comment la guerre s'est-elle déclarée entre la forme et le fond, entre la philosophie et la théologie, qui jusqu'alors avaient vécu en si parfaite harmonie, et quel a été le champ de bataille ?

ad pap. Clement IV. Ed. Jebb. Londin., 1733, in-fol.— *Perspectiva*, Francf. 1614. — De *secreti operibus artis et naturæ et de nullitate magiæ diabolicæ*, *epistol.* Ed. F. Rothscholz, t. III. Theat. Chem. Norimberg. 1732.

C'est, Messieurs, la vieille querelle des nominalistes et des réalistes.

Au neuvième siècle, un peu après Scot Érigène et du temps de Saint Anselme, à l'occasion d'un passage de l'introduction de Porphyre à l'*Organum* d'Aristote sur les diverses opinions des platoniciens et des péripatéticiens relativement aux idées de rapport, un chanonie de Compiègne, nommé Rousselin, ou plus élégamment Roscelin, *Roscelinus,* prétendit que les idées générales ne sont que de simples abstractions que l'esprit se forme par la comparaison d'un certain nombre d'individus qu'il ramène à une idée commune; il prétendit que cette idée commune n'a pas d'existence hors de l'esprit qui la conçoit; il paraît même qu'il avait été jusqu'à dire que les idées générales ne sont que des mots, *flatus vocis*. C'était alors un paradoxe redoutable. En effet, si toute idée générale n'est qu'un mot, il suit qu'il n'y a de réalité que dans les particularités, et alors beaucoup d'unités peuvent paraître de simples abstractions; entre autres, l'unité par excellence, l'unité qui fait le fond de la très sainte Trinité, se trouve en péril; il n'y a plus de réel que la Trinité formant trois personnes et n'aboutissant qu'à une unité nominale, à un simple signe représentant le rapport des trois. Je ne dis pas que Roscelin eût tiré ces conséquences, je ne le crois pas; mais ces conséquences pouvaient découler directement ou indirectement de ses principes, et l'or-

thodoxie d'alors foudroya le pauvre chanoine de Compiègne. Il fut mandé au concile de Soissons en 1092; il se rétracta, *metu mortis*, dit saint Anselme, qui écrivit contre lui un traité de l'unité dans la Trinité. Philippe de Champeaux (1), se jetant à l'autre extrémité, soutint que les idées générales sont si loin d'être de purs noms, des entités nominales, que ce sont les seules entités qui existent; et que les individus dans lesquels on a voulu résoudre les idées générales n'ont eux-mêmes d'existence que par leur rapport aux universaux. Par exemple, disait-il, ce qui existe, c'est l'humanité dont tous les hommes ne sont que des fragmens et des parties. Abailard, sans tomber dans le nominalisme de Roscelin, et tout en prétendant qu'assurément il y a de la réalité dans les idées générales, ne convint pas avec Philippe de Champeaux qu'il n'y a de réalité que là, et il admit que les particularités ont aussi leur réalité propre. Il prit un parti intermédiaire, et par conséquent, comme cela arrive toujours, il ne satisfit personne, et mécontenta son maître, l'altier Philippe de Champeaux. La querelle en resta là. Le réalisme triompha; et il ne fut plus guère question de cette dispute pendant la deuxième époque de la scholastique. Duns Scott, ainsi que saint Thomas d'Aquin, d'ailleurs si opposés, conviennent tous deux que la réalité est dans les idées générales.

(1) Mort en 1120.

Mais au commencement du quatorzième siècle, un élève de Duns Scott, un Anglais, un franciscain, reprit en sous-œuvre l'opinion nominaliste, et recommença une polémique qui eut les plus grandes conséquences. Il faut d'abord que je vous dise quel était cet Anglais. C'était un nommé Jean, d'Occam dans le comté de Surrey, d'où il fut appelé Jean d'Occam, et tout simplement Occam. Il était Scottiste et franciscain, et enseigna avec éclat, surtout à Paris, sous Philippe-le-Bel. C'était l'époque où les pouvoirs politiques tendaient à s'émanciper du pouvoir religieux. Vous connaissez les tentatives et les résistances de Philippe-le-Bel. Occam, quoique franciscain, se mit du côté de l'autorité politique; il écrivit pour Philippe-le-Bel contre les prétentions du Saint-Siége et du pape Boniface VIII. Il écrivit aussi pour l'empereur Louis de Bavière qui entrait dans la même route que le roi de France, et résistait au pape Jean XXII. Occam disait à Louis : *Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo.* Défends-moi avec l'épée, je te défendrai avec ma plume. Il fut persécuté; et comme le dit Tenneman, il mourut persécuté, mais non pas dompté, à Munich (1), à la cour de Louis de Bavière, auprès duquel il s'é-

(1) En 1347. Voici la liste des ouvrages d'Occam : *Logica magna; Commentaire sur quelques ouvrages d'Aristote:* divers écrits sous le nom de *Quodlibeta; de Ingressu scientiarum.*

tait réfugié. Vous sentez bien qu'un tel homme, aussi hardi en politique; ne devait pas être timide en philosophie. Il reprit donc l'opinion proscrite des nominalistes, et il institua une polémique dont voici les traits principaux :

Les idées générales ne peuvent avoir d'existence indépendante que dans les choses ou dans Dieu. Dans les choses, il n'y a point d'idées générales; car elles y seraient ou le tout ou la partie; dans Dieu elles ne sont pas comme essence indépendante, mais comme simple objet de connaissance (1); dans l'esprit, elles ne sont pas non plus autre chose. De là la destruction de toutes les entités de la scholastique. Après avoir attaqué les universaux, Occam s'en prit à une autre théorie célèbre, liée à la première, la théorie des espèces sensibles et intelligibles. Jusque-là, toute la scholastique avait pensé qu'entre les corps extérieurs, placés devant nous, et l'esprit de l'homme, il y a des images qui tiennent aux corps extérieurs, et en font plus ou moins partie, comme les εἴδωλα de Démocrite dont je vous ai entretenus, images ou espèces sensibles qui représentent les objets externes par la conformité qu'elles ont avec eux. De même l'esprit était supposé ne pouvoir connaître les êtres spirituels que par l'intermédiaire des espèces intelligibles. Occam détruisit la chi-

(1) *Ideæ non sunt in Deo realiter... sed... tanquam quoddam cognitum in ipso.*

mère de l'un et de l'autre intermédiaire, et maintint qu'il n'y a de réel que les êtres spirituels ou matériels et l'esprit de l'homme qui les conçoit directement. Gabriel Biel, élève d'Occam, a exposé avec beaucoup de sagacité et de clarté la théorie de son maître. Vous le voyez, Messieurs, Occam renouvelait, sans le savoir, la polémique d'Arcésilas contre l'école stoïcienne; et il est dans l'Europe moderne l'antécédent de Reid et de l'école écossaise. Le résultat de toute cette polémique fut d'appeler l'attention sur les mots qui sont le vrai intermédiaire entre l'esprit et les choses, selon les nominalistes, opinion qui depuis a fait fortune. De là enfin cette règle générale, cet axiome d'Occam : Il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité, ***Entia non sunt multiplicanda præter necessitatem. Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora.***

Voilà le bon côté d'Occam; ses autres mérites sont loin d'être aussi purs. Par exemple, s'il a bien fait de démontrer qu'il n'y a pas d'aperception immédiate de Dieu, qu'on ne connaît Dieu (1) que par ses attributs, savoir : la sagesse, la

(1) *Essentia divina potest a nobis cognosci in aliquibus conceptibus qui de deo verificantur, ut dum, exempli gratia, cognoscimus quid sit sapientia, justitia, charitas, etc.; licet enim hi conceptus dicant aliquid dei, nullus tamen realiter dicit ipsum quod est deus; sed dum caremus conceptu Dei proprio (quod ipsum intuitive non videmus)*

bonté, la puissance, etc., on peut lui reprocher d'avoir obscurci et affaibli la notion propre de l'essence de Dieu. Par suite du même esprit, au lieu de prouver l'existence de Dieu par la nécessité d'une cause première, ce qui était l'argument favori et très solide de l'école, il préféra l'argument tiré de l'ordre du monde, comme plus accessible à l'intelligence, et il démontra Dieu, non comme créateur, mais comme conservateur. Enfin si, en thèse générale, il a bien fait de prouver que l'esprit humain n'arrive aux substances que par leurs qualités et par leurs attributs, il a eu tort d'avancer qu'il ne peut avoir aucune idée de la nature des substances. De là cette théorie d'Occam renouvelée de son maître Duns Scott : « Comme on ne connaît Dieu que par ses attributs, de même on ne connaît l'âme que par ses qualités. On peut observer ces qualités et s'en rendre compte ; mais quant à la substance de l'âme, comme on ne la perçoit pas directement, il n'est pas aisé de dire quelle elle est ; il n'est pas aisé, par exemple, de démontrer qu'elle est immortelle, car on ne peut pas même démontrer qu'elle est immatérielle. On ne peut démontrer quel est le *substratum*, l'agent qui réside sous ces qualités que nous connaissons ; c'est peut-être un agent naturel et matériel. La foi

attribuimus ipsi quidquid Deo potest attribui, eosque conceptus prædicamus, non pro se, sed pro Deo, etc.



seule est ici de mise (1). » C'est là, Messieurs, l'antécédent de la phrase si célèbre de Locke. Mais rien de plus faux que tout ce raisonnement. En effet, s'il n'y a pas de substance sans attributs, précisément par cela même, étant donné un attribut d'un certain caractère, est inévitablement exclue une substance d'une nature opposée au caractère de cet attribut; étant donnée la pensée comme attribut fondamental, par là une substance de la pensée étendue et matérielle est exclue. J'insiste là dessus, parce qu'il ne serait pas impossible que, sous un faux air de méthode et de circonspection, la philosophie moderne, qui n'est pas très loin du nominalisme, ne prétendit aussi que la question des substances et par conséquent celle du principe matériel ou immatériel des phénomènes de la pensée est sans importance, et que ce qui importe uniquement est l'observation des phénomènes. Oui, sans doute,

(1) Duns Scott, lib. II, *Quæst.* I, num. 3. *Cœterum via naturali demonstrari nequit quod anima humana sit immortalis, quippe cum demonstrari nequit quod ipsa non subsit alicui agenti naturali, quantum ad esse vel non esse.* — Occam, *Quodlibeta,* I, q. 10. *Quod illa forma sit immaterialis, incorruptibilis ac indivisibilis non potest demonstrari nec per experientiam sciri. Experimur enim quod intelligimus et volumus et nolumus et similes actus in nobis habemus; sed quod illa sint forma immateriali et incorruptibili non experimur, et omnis ratio ad hujus probationem assumpta assumit aliquod dubium.*

l'observation des phénomènes intellectuels importe, mais c'est elle précisément qui, bien dirigée et nous donnant des phénomènes d'un certain caractère, nous impose une substance d'une nature analogue. Une autre théorie de Scott et d'Occam, moins séduisante, et qui pourtant a encore aujourd'hui de nombreux partisans et se rattache à l'esprit général du nominalisme, est la théorie qui fait reposer la morale non sur la nature de Dieu, ce qui serait très vrai ontologiquement, mais sur sa volonté (1), ce qui détruit à la fois et la morale et Dieu même.

Tout ce que je viens de vous dire vous montre assez, Messieurs, qu'il y avait plus ou moins de sensualisme dans l'école d'Occam, et c'est où j'en voulais venir. Certes, ce n'est pas là le sensualisme déclaré et conséquent, tel que nous l'avons vu dans les écoles indépendantes de la Grèce, mais c'est bien le sensualisme tel qu'il pouvait être à la fin de la scholastique, sous l'influence d'une autorité déjà contestée, mais non pas ébranlée. De là une école dont le caractère commun est le dédain de la méthode et des enti-

(1) Occ. II. q. 19. *Ea est boni et mali moralis natura, ut, cum a liberrima Dei voluntate sancita sit et definita, ab eadem facile possit emoveri et refigi ; adeo ut mutata ea voluntate, quod sanctum et justum est possit evadere injustum.*

tés de la scholastique, et le goût de l'analyse et des sciences physiques.

Ne croyez pas que les anciennes écoles sommeillassent pendant que l'esprit d'indépendance s'éveillait de toutes parts sous les auspices d'Occam. Les Thomistes et plusieurs Scottistes, réunis en tant que réalistes contre le nouveau nominalisme, lui firent une longue guerre. Dans l'école réaliste, il faut citer principalement Henri Goethals (1), de Mude, près Gand, *Doctor solemnis;* Walter Burleygh, *Doctor planus et perspicuus*(2); Thomas de Bradvardine, mathématicien, mort archevêque de Cantorbéry (3); Thomas de Strasbourg, prieur général de l'ordre des ermites de saint Augustin (4); Marsile d'Inghen, dit *Ingenuus* (5). Ils attaquèrent la doctrine d'Occam sous le rapport théologique et sous le rapport philosophique. Comme théologiens, ils accusèrent directement Occam de pélagianisme. Parmi leurs argumens philosophiques, je choisirai

(1) Henriçus Gandavensis, professeur à Paris, mort en 1293, attribue aux idées une existence indépendante même de l'intelligence divine. Selon lui, toute connaissance acquise par la simple voie naturelle est douteuse.

(2) Professeur à Paris et à Oxford, mort en 1347, compila les vies des philosophes.

(3] En 1339.—*De causa Dei contra Pelagium.*

(4) Mort en 1357.

(5) Fondateur de l'université d'Heydelberg, mort en 1396.

les trois suivans : 1° Il est tellement vrai qu'il y a des idées générales réelles, tout-à-fait distinctes des idées particulières auxquelles on veut les réduire en les décomposant, que la nature, à laquelle en appelle sans cesse 'école nominaliste, se joue des espèces, et conserve les genres. Tout genre représente une unité réelle. Et c'est là encore, Messieurs, le point de départ d'une grande école naturaliste de notre siècle, qui se fonde sur l'unité de composition de chaque genre, et par là explique les ressemblances des individus, au lieu de faire des genres de simples abstractions dont toute la réalité est dans les individus, différens ou semblables; 2° Les lois humaines font comme la nature; elles négligent les individus et ne s'occupent que des genres; donc les lois humaines reconnaissent qu'il n'y a pas seulement des ressemblances dans l'espèce humaine, mais un fond identique; 3° nous cherchons le bonheur dans les différens biens de ce monde; mais tous sont relatifs, tous variables, tous insuffisans; et nous ne pouvons pas ne pas nous élever de ces biens particuliers à un bien général qui n'est pas la réunion de tous les biens particuliers, mais qui leur est supérieur à tous, qui est meilleur qu'eux tous, et qui est pour nous le souverain bien, l'unité même du bien. Nos désirs dépassent le particulier et le variable, donc l'absolu et le général existent.

Tous ces argumens trouvaient des réponses plus

ou moins solides dans l'école nominaliste (1). Je n'insisterai pas, je me contente de remarquer que cette polémique représente assez bien la lutte de l'empirisme et de l'idéalisme. Elle fut soutenue des deux côtés avec beaucoup de talent et d'habileté, et comptait dans les deux partis des noms très recommandables; elle dura près d'un siècle. Elle ne pouvait engendrer autre chose que le scepticisme. Mais quel scepticisme pouvait-il y avoir au moyen âge ? L'esprit humain n'était pas encore arrivé à ce degré d'indépendance de pouvoir mettre en question le fond lui-même, c'est-à-dire la théologie; le scepticisme ne pouvait donc tomber que

(1) Voici les noms des plus célèbres nominalistes :

Durand de Saint-Pourçain, évêque de Meaux, m. en 1332, *Doctor resolutissimus*.

Jean Buridan, professeur à Paris, perfectionna la logique; grand partisan du libre arbitre; m. 1358.

Robert Holcot, général de l'ordre des Augustins, m. 1349.

Grégoire de Rimini, m. 1358.

Henri de Hesse, mathématicien et astronome, m. 1397.

Mathieu de Crochove, m. 1410.

Pierre d'Ailly, chancelier de l'université de Paris, cardinal, m. 1425.

Gabriel Biel, élève d'Occam, professeur à Tubingen, m. 1495.

Raymond de Sébunde, professeur à Toulouse en 1436. — Selon lui, il y a deux livres où l'homme puise ses connaissances, la nature et la révélation; le premier lui semblait plus clair que le second. Voyez Montaigne.

sur la forme, c'est-à-dire sur la philosophie scholastique, et aussi il l'a complètement détruite. De là le profond décri de la scholastique auprès de tous les bons esprits du quinzième siècle, et de là encore la formation d'un nouveau système, de ce système que nous avons vu jusqu'ici sortir, après le scepticisme, de la lutte du sensualisme et de l'idéalisme, je veux parler du mysticisme.

Sans doute, au moyen âge, et sous le règne de la théologie chrétienne, le mysticisme était fort naturel à l'esprit humain. Il y en avait eu toujours un peu depuis Scott Érigène, jusqu'au quatorzième siècle. Ainsi, au onzième siècle, saint Bernard et Hugues de St.-Victor (1) inclinent au mysticisme ; au douzième, Jean de Fidanza, saint Bonaventure, le docteur Séraphique (2), *doctor Seraphicus*, est assurément plus ascétique que pratique, et on pourrait le ranger parmi les mystiques. Ses deux grands ouvrages s'appellent : l'un, Toutes les sciences ramenées à la théologie, *Reductio artium ad theologiam ;* l'autre, *Itinerarium mentis ad Deum*, Itinéraire de l'âme vers Dieu. Mais ce mysticisme avait été indécis et sans caractère systématique. Au quatorzième siècle, des débats ardens du nominalisme et du réalisme sort un

(1) Né en 1096, m. en 1140. Opp. Rothom. 1618, 3 v. in-fol.

(2) Né à Bagnarea 1221, m. 1274. Opp. Argentor, 1482, in-fol.; Rom., 7 vol. in-fol, 1588-96.

mysticisme qui, se séparant de tous les autres systèmes acquiert ainsi la conscience de lui-même, s'appelle par son nom, et donne sa propre théorie. De fait, les hommes les plus remarquables du quatorzième siècle sont presque tous des mystiques : comme le dominicain Jean Tauler, prédicateur à Cologne et à Strasbourg (1), et Pétrarque, qui, sur la fin de sa vie, abandonna les études profanes pour se livrer à la philosophie contemplative. Les quatre derniers ouvrages de Pétrarque sont : 1° *De contemptu mundi*, le Mépris du monde; 2° *Secretum, sive de conflictu curarum*, le Secret, ou le Combat que se livrent dans l'âme les soucis qu'engendrent les choses humaines; 3° *De remediis utriusque fortunæ*, des Remèdes contre la bonne et la mauvaise fortune; 4° enfin *De vitâ solitaria et de otio religiosorum*, de la Vie solitaire et du Repos religieux (2). C'est alors aussi que parut le livre célèbre de l'*Imitation de Jésus-Chrit;* qu'il appartienne à Thomas Akempis, ou à notre illustre Gerson, il est certain que ce livre faisait alors la lecture habituelle des religieux, comme on le voit par le grand nombre de copies qui s'en trouvent dans les couvens de l'Allemagne, de l'Italie et de la France.

(1) Mort en 1361. Ses ouvrages ont été publiés à Francfort par Spencer, 1680-1692.

(2) Né à Arezzo 1304, m. à Padoue 1374. Opp. Basil. 1554, 2 vol. in-4°.

J'ai prononcé le nom de Gerson ; c'est là, Messieurs, l'interprète, le représentant véritable du mysticisme à cette époque. Gerson, *Doctor christianissimus*, était l'elève du célèbre Pierre d'Ailly, ardent nominaliste ; il lui succéda comme chancelier (1) de l'université de Paris. Il avait toute la science de son temps, et précisément parce qu'il avait toute la science de son temps, elle ne lui suffit point ; et sur la fin de sa carrière, il quitta son emploi de chancelier, soit volontairement, soit involontairement, se retira ou fut exilé à Lyon ; et là se fit maitre d'école pour de petits enfans, comme on le voit dans le traité fort remarquable, *De parvulis ad Deum ducendis*, de l'Art de conduire à Dieu les petits enfans. C'est dans cette retraité qu'il composa son traité de théologie mystique, *Theologia mystica;* et remarquez, Messieurs, que ce n'est plus ici un solitaire qui tombe naturellement dans le mysticisme sans le savoir ; c'est un philosophe, un homme d'affaires, un esprit pratique, qui renonce volontairement aux affaires, au monde et à la science, et qui en préférant le mysticisme sait parfaitement ce qu'il fait, ce qu'il prend et ce qu'il quitte. L'ouvrage de Gerson est des plus curieux sous ce rapport ; il a cela d'original, que c'est peut-être dans le monde le premier écrit mystique qui ait consenti à s'ap-

(1) Né dans le district de Reims en 1363, mort en 1429. Opp. Basil., 1488, 3 vol. in-fol. Plusieurs éditions.

peler mystique, L'auteur du Bhagavad-Gita, et plus tard Plotin et Proclus, se donnent pour des philosophes ordinaires; c'est nous qui les avons appelés mystiques. Ici au contraire c'est un système qui se sépare de tous les autres, se circonscrit, se décrit et s'analyse lui-même. L'ouvrage est peu connu; je crois donc bien faire de vous en citer quelques morceaux caractéristiques.

Selon Gerson, la philosophie ordinaire procède par une suite d'argumens, et mène à Dieu régulièrement, mais lentement, en partant soit de la nature, soit de l'homme, par une foule d'intermédiaires. Le propre du mysticisme est de se fonder sur l'intuition immédiate. Or, si la science la plus parfaite est celle qui atteint d'abord directement la vérité, la théologie mystique est la vraie science (1). — La théologie mystique n'est pas une science abstraite, c'est une science expérimentale; seulement elle ne se fonde ni sur l'expérience physique, ni sur l'expérience rationnelle, mais sur une expérience singulière, savoir la conscience d'un certain nombre de sentimens et de phénomènes qui sont incontestablement dans l'âme humaine. Elle se fonde sur des expériences qui se passent dans le plus intime de l'âme religieuse. Ces expériences sont très

(1) *Quod si philosophia dicitur scientia procedens ex immediatis intuitionibus, mystica theologia vera erit scientia.*

réelles et conduisent à un système réel aussi, et qui ne peut être faux et arbitraire que pour ceux qui n'ont pas éprouvé les faits de cet ordre (1).— La vraie science est donc celle du sentiment religieux ou de l'intuition immédiate de Dieu par l'âme. Quand on a cette intuition immédiate, on a la vraie science, et fût-on d'ailleurs ignorant en physique et en métaphysique et dans toutes les sciences mondaines et profanes, fût on faible d'esprit et idiot, *idiotæ,* on est un véritable philosophe, disons mieux, on est *théosophe* (je crois, sauf erreur, que c'est la première fois que ce mot paraît dans la langue philosophique et mystique). Car, ce n'est pas la raison humaine, c'est Dieu luimême qui révèle à l'humanité ignorante ce qu'il cache aux sages et aux prudens de ce monde(2).— L'intuition immédiate est une opération de l'âme dont le caractère est d'être accompagnée de connaissance, et en même temps de ne point procéder par des argumentations successives, et d'arriver directement à Dieu qui, une fois qu'il est en contact avec l'âme, lui envoie directement la lu-

(1) *Theologia mystica innititur ad sui doctrinam experientiis habitis intra in cordibus animarum devotarum; hæc autem experientia nequit ad cognitionem immediatam vel intuitionem deduci illorum qui talium inexperti sunt.*

(2) *Eruditi itaque in ea, quomodo libet aliunde idiotæ sint philosophi, imo verius theosophi recte nominantur, quibus pater cœlestis revelat ea quæ abscondit sapientibus et prudentibus hujus mundi.*

mière au moyen de laquelle elle reconnaît la vérité, les principes de toute vérité et de toute certitude, et il suffit alors que l'âme saisisse les termes dans lesquels ces vérités sont exprimées pour qu'elle reconnaisse ces vérités et y croie immédiatement. Alors la raison est comme sur la borne de deux mondes, sur la borne du monde corporel et du monde intellectuel (1).—Ce qu'est l'intuition immédiate, sous le rapport de la connaissance, le désir immédiat du souverain bien l'est en morale (2). Il suffit que, dans l'ordre de la connaissance, la raison conçoive immédiatement le bien absolu, pour que dans l'ordre moral l'âme s'applique directement à ce bien aussitôt que l'intelligence le lui présente.

La théologie mystique est fort supérieure à la théologie spéculative des écoles par plusieurs raisons; en voici quatre :

1° La théologie mystique joint le sentiment à l'intelligence ; elle élève l'homme au dessus de

(1) *Intelligentia simplex est vis animæ cognoscitiva suscipiens immediate a Deo naturalem quamdam lucem in qua et per quam principia prima cognoscuntur esse vera et certissima, terminis tantum apprehensis.—Ratio autem velut in horizonte duorum mundorum, videlicet spiritualis et corporalis, constituitur.*

(2) *Synteresis est vis animæ appetitiva suscipiens immediate naturalem quamdam inclinationem ad bonum, per quam trahitur anima insequi rationem boni, ex apprehensione simplicis intelligentiæ sibi repræsentati.*

lui-même, l'échauffe, lui donne une connaissance expérimentale, et non point une connaissance abstraite, une connaissance expérimentale qui ne vient pas moins que de Dieu lui-même se manifestant à l'homme. 2° Pour l'acquérir, on n'a pas besoin d'être un savant, il suffit d'être homme de bien. 3° Elle peut arriver à la plus haute perfection sans littérature, *sine omni litteratura,* tandis que la théologie spéculative, la science ne peut pas être parfaite, si elle n'arrive de degré en degré jusqu'à l'intuition immédiate de Dieu, jusqu'à l'appréhension du souverain bien, c'est-à-dire sans un rapport plus ou moinsi ntime avec la théologie mystique. La théologie mystique, puisqu'elle mène directement à Dieu, peut se passer de la science des écoles, et la théologie des écoles ne peut se passer du mysticisme si elle veut arriver à Dieu. 4° La théologie mystique seule met dans l'âme la paix et le bonheur. La science n'est qu'un exercice stérile dans lequel l'homme, en croyant s'approcher régulièrement de Dieu, s'en écarte en s'écartant de lui-même; tandis que la théologie mystique est un exercice salutaire, pratique, réel qui part de l'âme pour arriver à Dieu, et par conséquent ne sort jamais de la réalité.

Enfin le dernier but du mysticisme est l'exaltation, non de l'imagination (*non imaginationis*), non de l'intelligence seule (*rationis*), mais de l'âme tout entière (*mentis*), composée à la

fois d'imagination et d'intelligence; exaltation qui finit par l'unification avec Dieu (1).

Vous voyez que ce n'est pas moins que l'extaxe, l'extase alexandrine et orientale. Ainsi le mysticisme de Gerson, le mysticisme engendré par les débats des deux systèmes nominaliste et réaliste, reproduit le même mysticisme que nous avons déjà rencontré dans la Grèce, et antérieurement dans l'Inde; et il le reproduit après une apparition plus ou moins considérable du scepticisme, après le décri plus ou moins général de l'idéalisme et du sensualisme. Mêmes lois, mêmes phénomènes : seulement le mysticisme de Gerson s'arrête à l'extase, comme le scepticisme scholastique s'arrête à l'abandon de la forme d'une fausse dialectique, comme le sensualisme d'Occam s'arrête à peu près au décri des entités absurdes de l'idéalisme, et comme cet idéalisme lui-même, tout en s'enfonçant dans l'abstraction, ne s'y égare pas dans toutes les folies où nous avons vu tomber et dans la Grèce et dans l'Inde, l'idéalisme Vedânta et l'idéalisme Platonicien. Ainsi l'histoire de la scholastique nous donne le même résultat que celle de la philosophie grecque et

(1) *Mysticæ finis supremus est raptus non imaginationis aut rationis, sed mentis, qui quiden raptus etiam excessus mentis dicitur, ita ut mens tota in Deo quem unice amat absorpta quiescat, eique intime unita inhærens unus cum ipso spiritu fiat per perfectam voluntatis conformitatem.*

celle de la philosophie indienne. Au moyen âge, aussitôt que la scholastique ressaisit un peu de liberté, elle reprend les quatre tendances naturelles de toute philosophie, et renouvelle les quatre mêmes systèmes que la philosophie indépendante avait déjà produits dans l'Inde et dans la Grèce. Sans doute elle les renouvelle dans une certaine mesure; mais malheureusement il n'est pas permis à l'historien de faire honneur de cette sobriété à la sagesse de l'esprit humain; il est forcé de la rapporter à sa faiblesse même, à la surveillance active et puissante encore de l'autorité ecclésiastique. Sous ce contrôle sévère, la philosophie, moins indépendante, est contrainte d'être plus sage; et cependant elle est encore, dans ces étroites limites, plus ou moins idéaliste, sensualiste, sceptique et mystique. Dans la prochaine leçon, nous rechercherons ce qu'elle a été au jour de son absolue indépendance; nous entrerons dans la philosophie moderne proprement dite.





Dixième Leçon.

SOMMAIRE.

Sujet de cette leçon : Philosophie du quinzième et du seizième siècle. — Son caractère et son origine. — Classification de tous ses systèmes en quatre écoles : 1° École idéaliste platonicienne : Marsile Ficin, les Pic de la Mirandole, Nicolas de Cuss, Ramus, Patrizzi, Jordano Bruno.—2° École sensualiste péripatéticienne : Pomponat, Achillini, Cesalpini, Vanini, Telesio, Campanella.—3° École sceptique : Montaigne, Charron, Sanchez.—4° École mystique : Marsile Ficin, les Pic, Reuchlin, Agrippa, Paracelse, société des Rose-Croix, Robert Fludd, Van-Helmont, Böhme. — Comparaison des quatre écoles.—Conclusion.

Messieurs,

La scholastique a fait son temps ; elle a par-

couru le cercle entier de son développement; vous l'avez vue tour à tour ce qu'elle devait être, d'abord l'humble servante de la théologie, ensuite son alliée déjà respectée, enfin s'essayant à la liberté, et, sans les briser, dénouant peu à peu les liens qu'elle avait portés pendant six siècles. Nous avons distingué ces trois momens dans le mouvement intérieur de la scholastique; mais il n'est pas moins vrai que son caractère général est la subordination de la philosophie à la théologie, tandis que celui de la philosophie moderne, au contraire, est la complète sécularisation de la philosophie. La scholastique cesse donc vers le commencement du quinzième siècle, et la philosophie moderne commence dès les premiers jours du dix-septième. Ainsi il y a entre l'une et l'autre une transition, une époque intermédiaire dont il s'agit de se faire une idée précise.

Je n'ai pas besoin de vous rappeler ici les grands événemens qui ont signalé dans l'ordre social, scientifique et littéraire, le quinzième et le seizième siècle; il me suffit de vous rappeler que ce qui caractérise ces deux grands siècles est en général l'esprit d'aventure, une énergie surabondante qui, après s'être long-temps nourrie et fortifiée en silence sous la discipline austère de l'église, se déploie en tous sens et de toutes les manières, quand l'issue lui est ouverte. Il en est de même de la philosophie de cet âge. Long-temps captive dans le cercle de la théologie, elle en

sort de toutes parts avec une ardeur admirable, mais sans aucune règle. L'indépendance commence (1), mais la méthode n'est pas encore née (2), et la philosophie se précipite au hasard dans tous les systèmes qui se présentent à elle. Quels sont ces systèmes, Messieurs, et leurs caractères ? c'est là ce que nous avons à reconnaître, car nous parcourons, nous étudions tous les systèmes antérieurs au dix-huitième siècle, afin d'y découvrir les tendances innées de l'esprit humain, et en quelque sorte les élémens organiques de l'histoire de la philosophie. Or, toute la philosophie du quinzième et du seizième siècle, avec ses nombreux systèmes, doit son caractère comme son origine à un accident, à une circonstance.

Parmi les grands événemens qui marquent le quinzième siècle, un des plus importans est la prise de Constantinople. C'est la prise de Constantinople qui a transporté en Europe les arts, la littérature et la philosophie de la Grèce ancienne, et qui par là a changé complètement les formes qu'avaient eues jusqu'alors l'art, la littérature et la philosophie. Le moyen âge, comme toute longue et grande époque de l'humanité, avait eu plus ou moins son expression dans l'art et la littérature. Depuis le douzième jusqu'au quinzième siè-

(1) Voyez la seconde leçon, pag. 63.
(2) Voyez la troisième leçon, pag. 104.

cle, de toutes parts on voit sortir de l'état social de l'Europe, et du christianisme qui en est le fond, des arts et une littérature propres à l'Europe, nés de ses croyances et de ses mœurs et qui les représentent, c'est-à-dire des arts et une littérature romantiques. Le vrai romantisme, en laissant là les théories arbitraires et les imitations insignifiantes, pour s'en tenir à l'histoire et aux monumens originaux, n'est pas autre chose que le développement spontané du moyen âge dans l'art et la littérature. Rappelez-vous l'architecture gothique; à défaut de sculpture, car la sculpture appartient exclusivement à l'antiquité grecque, rappelez-vous les commencemens admirables de la peinture italienne et flamande; pour la poésie, pensez aux troubadours de Provence, aux maîtres de chant de l'Allemagne, aux romanciers espagnols; et songez encore que le Dante et Shakspeare ne doivent rien à la nouvelle culture artificielle apportée en Europe par les Grecs de Constantinople. Ce n'est donc pas, comme on le répète, l'importation de la Grèce en Europe au quinzième siècle qui a créé nos arts et notre littérature, car ils existaient déjà; mais c'est en effet de cette source qu'a découlé dans la littérature européenne le sentiment de la beauté de la forme, propre à l'antiquité. De là, entre le génie romantique de l'Europe du moyen âge et la beauté de la forme classique une alliance dans laquelle, comme dans toute alliance, les parts n'ont pas

toujours été parfaitement faites et gardées. Quoi qu'il en soit, et de quelque manière qu'on veuille juger l'incident mémorable qui a modifié si puissamment au quinzième siècle la forme de l'art et de la littérature en Europe, on ne peut nier que le même incident n'ait eu aussi une immense influence sur les destinées de la philosophie; et là, selon moi, il a été d'une utilité incontestable.

Quand la Grèce philosophique apparut à l'Europe du quinzième siècle, jugez quelle impression durent produire ses nombreux systèmes qu'anime une si entière indépendance sur ces philosophes du moyen âge, encore enfermés dans les cloîtres et les couvens, mais qui déjà aspiraient à l'indépendance! Le résultat de cette impression devait être une sorte d'enchantement et de fascination momentanée. La Grèce n'inspira pas seulement l'Europe, elle l'enivra; et le caractère de la philosophie de cette époque est l'imitation de la philosophie ancienne, sans aucune critique. Il commençait bien alors à se former en Europe un certain esprit philosophique; mais il était encore incomparablement au dessous des systèmes qui se présentaient à lui; il était donc inévitable que ces systèmes l'entraînassent et le subjugassent. Ainsi, après avoir servi l'église au moyen âge, la philosophie au quinzième et au seizième siècle échangea cette domination pour celle de la philosophie ancienne. C'était encore, si vous voulez, de l'autorité; mais quelle diffé-

rence, je vous prie! On ne pouvait aller immédiatement de la scholastique à la philosophie moderne, et en finir en une fois avec toute autorité. C'était donc un bienfait déjà que de tomber sous une autorité nouvelle, toute humaine, sans racine dans les mœurs, sans puissance extérieure, et divisée avec elle-même, par conséquent très flexible et très peu durable; et, à mon sens, dans l'économie de l'histoire générale de l'esprit humain, la philosophie du quinzième et du seizième siècle a été une transition nécessaire et utile de l'absolu esclavage du moyen âge à l'absolue indépendance de la philosophie moderne.

Le spectacle que présente au premier aspect la philosophie du quinzième et du seizième siècle est une extrême confusion. Tout se presse et se mêle dans ces deux siècles si remplis; les systèmes n'ont pas l'air de s'y succéder; ils semblent coexister tous ensemble, et se développer simultanément et non progressivement. Un premier moyen d'introduire quelque ordre et quelque lumière dans ce chaos, c'est, en partant du principe incontestable que la philosophie de ce temps n'est autre chose qu'un renouvellement de l'antiquité philosophique, de faire pour la copie ce que nous avons fait pour l'original, et de diviser l'imitation de l'antiquité en autant de grandes parties distinctes que nous en avons trouvées dans l'antiquité elle-même. Ce serait déjà un ordre

dans la simultanéité. Il y a plus, il n'est pas aussi vrai qu'il le paraît au premier coup d'œil que le développement de la philosophie du quinzième et du seizième siècle ait été simultané; je dis qu'il a été réellement successif et progressif:

Quand il serait aussi avéré qu'il l'est peu que tous les systèmes de l'antiquité philosophique ont fait ensemble irruption sur notre Occident, et ont été connus en même temps en Europe, il ne suivrait pas le moins du monde qu'il en ait dû résulter une adoption et une imitation simultanée de tous ces systèmes, et ils pouvaient très bien s'offrir tout à la fois à l'esprit humain, sans que l'esprit humain les accueillît tous à la fois avec le même empressement. Il faut tenir compte ici des dispositions de ceux auxquels se présentaient les systèmes antiques bien plus encore que de la nature de ces systèmes en eux-mêmes. Ainsi, par exemple, quand même les monumens sceptiques de la philosophie ancienne se fussent présentés à l'esprit humain en même temps que les monumens dogmatiques du péripatétisme et du platonisme, il répugne que l'esprit humain, au sortir du moyen âge, encore tout pénétré d'habitudes profondément dogmatiques, eût accepté le scepticisme avec la même facilité que le dogmatisme; aussi est-ce un fait très important et incontestable que, tandis que le dogmatisme platonicien et peripatéticien remplit déjà tout le quinzième siècle, vous ne commencez à voir poindre sur l'horizon philosophique une

lueur de scepticisme qu'au milieu du seizième. Remarquez encore que ce scepticisme qui paraît au milieu du seizième siècle ne sort pas du platonisme, mais du péripatétisme, c'est-à-dire d'une école empirique et sensualiste, selon les lois de formation relative des systèmes que nous avons déjà observées. Enfin, s'il est vrai que le mysticisme est sorti preque immédiatement du dogmatisme platonicien, sans attendre le développement des autres systèmes, ce phénomène s'explique par le caractère du dogmatisme platonicien, tel qu'il passa de Constantinople en Europe; c'était le platonisme alexandrin, c'est-à-dire un système mystique. Ajoutez que ce premier mysticisme, que vous trouvez au commencement du quinzième siècle, est peu de chose, comparé à celui de la fin de cette époque. Il faut reconnaître en effet que c'est surtout au seizième siècle, c'est-à-dire après la plus grande lutte des deux dogmatismes opposés, et après l'apparition du scepticisme, qu'arrive un nouveau mysticisme, lequel n'est plus seulement un mysticisme artificiel, reproduction presque stérile du mysticisme alexandrin, mais un mysticisme tout autrement original et profond qui sort du développement naturel de l'esprit philosophique de l'Europe moderne. Ainsi, dans cette époque d'une imitation en apparence si confuse, sont encore les lois régulières du développement et du progrès des systèmes ; ces mêmes lois, que nous avons déjà tirées

de la revue rapide, mais exacte, de tous les systèmes que présente la scholastique, la philosophie ancienne et la philosophie orientale.

Je vais faire passer sous vos yeux, dans leur ordre chronologique, les quatre grandes écoles qui, au quinzième et au seizième siècle, remplissent encore l'histoire de la philosophie, savoir, le dogmatisme idéaliste platonicien, le dogmatisme sensualiste péripatéticien, le scepticisme et le mysticisme. Sans doute, dans la confusion qui caractérise le quinzième et le seizième siècle, plus d'un système a combiné ou plutôt a mêlé ensemble plusieurs de ces points de vue élémentaires; mais dans ces combinaisons impuissantes que le temps a si promptement emportées, une analyse un peu sévère discerne aisément l'élément fondamental qui domine la combinaison totale, et la réduit à n'être encore qu'un système particulier et exclusif. Tout rentre donc dans les quatre classes que je viens de vous signaler.

Les systèmes que ces quatre classes embrassent sont innombrables, et en même temps ils manquent généralement d'originalité; car nous sommes ici dans une époque de fermentation ardente et d'imitation irrégulière. Il est donc impossible, et il serait fort inutile, pour le but que nous nous proposons, d'insister sur chacun de ces systèmes : aussi le cadre qui les comprend et les explique une fois posé, je me contenterai de le remplir avec une simple statistique.

Si nous avions, sur l'état de la philosophie à Constantinople avant l'arrivée des Grecs en Italie, des lumières précises, nous trouverions vraisemblablement que le péripatétisme et le platonisme, c'est-à-dire le sensualisme et l'idéalisme, étaient déjà à Constantinople, et s'y faisaient la guerre. Il le faut bien, car à peine ont-ils franchi la mer et sont-ils arrivés sur le sol de l'Italie, qu'ils se séparent, et s'annoncent pour une querelle. D'un côté, Gemistus Pléthon (1), venu en Italie tout au commencement du quinzième siècle pour le concile de Florence, et son ami et son disciple, le cardinal Bessarion (2), font connaître à l'Europe la philosophie platonicienne telle qu'elle était alors à Constantinople, c'est-à-dire mêlée de néoplatonisme. D'autre part, George Scholarius, dit Genadius, Théodore Gaza (3), et George de Trebisonde (4), tous les trois venus en Italie à peu près à la même époque que les premiers, et je crois, pour le même objet, développent et défendent la philosophie d'Aristote. De la, sous les yeux de l'Europe attentive, d'intéressans débats, d'abord renfermés (5) entre les Grecs venus de Cons-

(1) De Constantinople; venu à Florence en 1438.

(2) Archevêque de Nicée, depuis cardinal de l'église romaine; mort en 1472.

(3) De Thessalonique; venu en Italie vers 1430, m. vers 1478.

(4) Mort vers 1484.

(5) Voyez sur ces débats et les ouvrages qu'ils produi-

tantinople ; peu à peu l'Europe y prend part, et il en sort deux écoles européennes, l'une platonicienne et idéaliste, dont le père est Marsile Ficin, et l'autre, péripatéticienne et plus ou moins sensualiste, dont le père est Pierre Pomponat. Nous allons les parcourir rapidement.

Voici, Messieurs, la liste des hommes les plus distingués qui marquent l'histoire et le progrès du dogmatisme idéaliste et platonicien, depuis le commencement du quinzième siècle jusqu'à celui du dix-septième, depuis la fin de la scholastique jusqu'à la philosophie moderne.

Vous trouvez d'abord Marsile Ficin, de Florence, né en 1433, mort en 1489. Marsile Ficin est plus encore un érudit qu'un philosophe et comme philosophe il est encore plus alexandrin que platonicien. Il a rendu des services immortels à la philosophie, en faisant passer dans la langue latine les plus grands monumens de l'idéalisme et du mysticisme antique, savoir : Platon, Plotin, la plupart des ouvrages de Porphyre, d'Iamblique et de Proclus, indépendamment de plusieurs ouvrages qui lui sont propres, par exemple, *la Théologie platonicienne,* qui renferme un traité complet de l'immortalité de l'âme (1). Ce qui caractérise l'érudition de Ficin, c'est

sirent, la dissertation de Boivin, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions,* tom. II, pag. 776 ; tom. III, pag. 303.

(1) *Theologia Platonica, sive de immortali tate animo-*

l'absence de toute critique; ce qui caractérise sa philosophie, c'est un enthousiasme intempérant et sans aucune méthode pour le platonisme alexandrin, et dans cette absence de méthode, la prétention de combiner avec le dogmatisme idéaliste et mystique qu'il recevait des mains de l'antiquité, les croyances du christianisme; ce qui donna d'abord le plus grand succès à la philosophie platonicienne. Ce succès fut si grand que Platon fut sur le point d'obtenir l'honneur bizarre, qu'on avait aussi manqué de décerner à Aristote au treizième siècle, savoir, une sorte de consécration légale comme philosophe, de la part de l'autorité ecclésiastique. Les Médicis s'empressèrent de fournir à Ficin tous les secours nécessaires pour introduire et implanter en Italie l'idéalisme platonicien, et c'est en 1460, que sous Cosme de Médicis fut fondée à Florence cette célèbre académie platonicienne du sein de laquelle sont sortis plus d'un érudit et d'un philosophe distingué.

Marsile Ficin eut pour amis et pour élèves les deux comtes Jean Pic (1) et François Pic (2) de la Mirandole; le premier quitta même sa petite couronne de Mirandola pour se livrer exclusivement

rum et œterna felicitate, lib. XVIII, opp. tom. I. Paris, 1641, in-fol.

(1) Né en 1463, mort en 1494. Parmi ses œuvres il faut distinguer l'*Heptaplus*.

(2) Tué en 1533. Opp. Bassil. 1601.

à l'étude de la philosophie (1). Il s'y livra en grand seigneur; il imagina une espèce de carrousel philosophique à Rome; il y devait présenter neuf cents propositions, neuf cents thèses (2), qu'il soutiendrait à tout venant; et pour attirer plus de monde, il déclara qu'il paierait les frais de voyage à tous les savans qui voudraient se rendre à son invitation. Mais comme tout ceci n'allait pas à moins qu'à élever une sorte de trône à Platon, dans Rome même, on fit comprendre au pape les dangers d'une pareille réunion plus ou moins chrétienne, mais surtout philosophique. La réunion n'eut donc pas lieu, et depuis l'autorité ecclésiastique commença à surveiller sévèrement le platonisme qu'elle avait d'abord favorablement accueilli.

L'idéalisme platonicien part de l'Académie florentine, de Ficin et des Pic de la Mirandole, pour marcher régulièrement jusqu'à Jordano Bruno, qui est le dernier homme célèbre et comme le martyr de cette école, et qui dépose en Europe avec son sang le germe d'une révolution inévitable. Jordano Bruno, avec toutes les différences nécessaires, n'est pas moins, Messieurs, que le précurseur de Descartes.

Dans cette école se distinguent successivement le cardinal Nicolas de Cuss, notre Ramus, l'alle-

(1) En 1491.

(2) *Conclusiones* 900. Rom. 1486, in-fol.

mand Taurellus, le dalmate Patrizzi, enfin le napolitain Bruno. Je ne vous donnerai que les notices les plus succinctes sur ces divers philosophes.

Le cardinal Nicolas de Cuss, petit endroit près de Trèves, est un platonicien raisonnable. Infiniment moins érudit que les membres de l'Académie florentine, mais plus philosophe et d'un esprit plus original, il reproduisit la partie pythagoricienne du platonisme, avec beaucoup de sagesse ; il vit même que si, avec la théorie des nombres de Pythagore, on peut rendre compte des phénomènes du monde extérieur et remonter à leur source dans l'unité primitive, cependant on ne connaît cette unité primitive que par ses développemens numériques, et non point directement et dans son essence. Selon lui, la connaissance directe de la vérité absolue n'a pas été donnée à l'homme, et il est des choses que le sage doit savoir ignorer. Il avait écrit une apologie de la docte ignorance, *Apologia* (1) *doctæ ignorantiæ*, livre singulièrement curieux, quand on pense qu'il a été écrit au milieu du quinzième siècle, car le cardinal Nicolas de Cuss est mort en 1464.

Ramus, Pierre La Ramée est, vous le savez, l'antagoniste célèbre du péripatétisme dans l'Université de Paris. Né en Picardie, en 1515,

(1) Nicolai Cusani. Opp. 3 vol, in-fol. Paris, 1514. — Réimprimé à Bâle en 1565, 3 vol. in-fol.

d'une famille très pauvre, on dit qu'il commença dans l'Université par un service qui ne semblait pas le destiner à un très haut rang philosophique. Il s'y éleva peu à peu à force de travail et de mérite; mais s'étant prononcé énergiquement contre le péripatétisme, il se fit de puissans ennemis, et devint l'objet d'une violente persécution (1). Il aurait pu trouver hors de France d'honorables asyles; les invitations les plus flatteuses l'appelaient en Italie et en Allemagne (2). Il aima mieux souffrir dans son pays et pour son pays. Tour à tour privé de sa chaire rétabli (3), dépouillé de nouveau, forcé de fuir

(1) « Ses livres (*Institutiones dialecticæ.—Animadversiones Aristotelæ*, Paris, 1543.) furent interdits par tout le royaume et brûlés devant le Collége royal. Il fut condamné à ne plus enseigner la philosophie, et peu s'en fallut qu'il ne fût envoyé aux galères. La sentence donnée contre lui fut publiée en latin et en français dans toutes les rues de Paris...... On fit des pièces de théâtre, dans lesquelles il fut joué de mille manières, au milieu des acclamations des péripatéticiens. » Teissier, *Éloge des hommes savans.*

(2) Après la mort d'Amasée, la ville de Bologne lui offrit mille ducats pour l'engager à remplir sa place Le roi de Pologne tâcha de l'attirer à Cracovie Jean, roi de Hongrie, le demanda pour lui donner la conduite de l'académie de Weissembourg.» *Ibid.*

(3) Il paraît avoir alors composé: *Scholarum physicarum lib.* VIII, *contra Aristot. totidem acroamaticos*, Paris, 1565. —*Scholarum metaphysicarum*, *lib.* XIV *in todidem metaphisicos Aristot.* Paris, 1566.

la France, et y revenant toujours, l'infortuné était à Paris, sur la foi des traités et de paroles augustes, dans la nuit de la Saint-Barthélemi; il y fut massacré. Sans doute il était suspect, et peut-être avec quelque fondement, de protestantisme; car c'est un phénomène historique que je ne veux ni ne puis taire que l'alliance plus ou moins marquée du platonisme avec la réformation; mais si Pierre La Ramée fut recherché comme secrètement huguenot, il ne le fut pas moins comme platonicien. C'était alors dans l'Uuiversité de Paris le temps de la domination complète du nominalisme, de ce même nominalisme qui avait été lui-même si long-temps proscrit. Aristote y régnait sans contradiction. Le péripatéticien le plus fanatique d'alors était un professeur nommé Charpentier, lequel, après avoir beaucoup déclamé contre le platonisme, « s'avisa de moyens qui n'avaient pas encore été pratiqués, dit Varillas, par ceux qui se piquaient de doctrines; il envoya chez Pierre La Ramée, dans la nuit de la Saint-Barthélemy, des soldats qui, après avoir tiré de lui tout ce qu'il avait de meilleur, sous espérance de lui sauver la vie, le poignardèrent et le jetèrent par la fenêtre de sa chambre dans la cour du collége. Les écoliers, ameutés par leurs régens, lui arrachèrent les entrailles, et le traînèrent par les rues. » Il ne faut pas oublier qu'à peu près à la même époque un autre péripatéticien, l'Espagnol

Sepulveda (1), professeur à Salamanque, et le théologien et l'historiographe de Charles-Quint, fournit au roi d'Espagne des argumens en faveur de l'esclavage des malheureux Américains, contre le sage et pieux Barthélemi de Las Casas (2). Quand donc le sensualisme moderne accuse l'idéalisme d'avoir toujours été en arrière dans la civilisation, et se vante d'avoir servi seul la cause de la liberté et de l'humanité, pensez, Messieurs, pensez à Charpentier et à Sepulveda. D'ailleurs, à Dieu ne plaise que je veuille ici flétrir le sensualisme et lui rendre injustice pour injustice ! Tyrannique et malfaisant ce jour-là, un autre jour vous le verrez, vous l'avez déjà vu utile et persécuté, dans Occam par exemple. Les systèmes, Messieurs, ont leurs bons et leurs mauvais jours ; et leurs bons jours ne sont pas ceux de leur prospérité d'une domination incontestée. Il n'appartient à aucun système, quel qu'il soit, de servir exclusivement la civilisation ; et ce que je veux seulement que vous tiriez de ces paroles et de toutes mes leçons, c'est le dédain et le dégoût de tout fanatisme dans la philosophie comme ailleurs, l'habitude de la tolérance et même du respect pour tous les systèmes, tous enfans légitimes de l'esprit humain et de la liberté humaine.

(1) Né en 1491, mort en 1572.

(2) V. de Thou, *Histor. sui tempor.*, lib. XLV, ad ann. 1572.

Pierre La Ramée, martyr à la fois et du protestantisme et de l'idéalisme, devint très célèbre; il eut des partisans nombreux, en France, par exemple, dans Omer Talon, dont le nom est illustre dans la magistrature, et surtout en Angleterre et en Allemagne, et dans tous les pays protestans où l'esprit de la réforme s'étendait jusque sur la philosophie et attaquait la scholastique péripatéticienne. En Angleterre, son traité de logique anti-péripatéticienne eut plus tard l'honneur d'être réduit et arrangé pour les classes par l'auteur du *Paradis perdu.*

En Allemagne, le platonisme eut pour interprètes le célèbre adversaire de Césalpini, Taurellus, qui paraît avoir été un excellent esprit (1), et Goclenius (2), surtout remarquable comme auteur d'un ouvrage dont le titre est: *hoc est: de hominis perfectione, anima, etc.* Marburg, 1590-1597. C'est, je crois, la première apparition de la psychologie sous son nom propre dans la philosophie moderne. Ce Goclenius eut pour élève un nommé Otto Casmann, qui a fait un ouvrage du même genre que celui de son maitre, intitulé: *Psycologia antropologica, sive animæ humanæ doctrina.* Hanau, 1594.

Francesco Patrizzi (3), Dalmate, professeur

(1) Né à Mumpelgard en 1547, mort en 1606.
(2) Né à Corbach en 1547, mort à Marbourg en 1628.
(3) Né à Clisso en Dalmatie en 1529, mort en 1597.

à Ferrare et à Rome, tenta une conciliation entre Aristote et Platon. Il se donna le plus grand mal pour établir cette combinaison ; il s'y prépara par une longue étude d'Aristote dont il a déposé les fruits dans ses *Discussiones peripateticæ*, Venise, 1571-1581. Il travailla aussi sur les alexandrins, et traduisit même l'ouvrage de Proclus, intitulé : *Institutions théologiques*, Ferrare, 1583. Enfin, il fit paraître l'ouvrage auquel il voulait attacher son nom, et qui lui paraissait être le dernier mot de la philosophie, ouvrage profondément chrétien et très orthodoxe, et qui pouvait être bien reçu à la cour de Rome, et en même temps péripatéticien et platonicien tout ensemble. Voici le titre de cet ouvrage : *Nova de universis philosophia, in qua Aristotelica methodo, non per motum, sed per lucem et lumina, ad primam causam ascenditur; deinde propria Patricii methodo tota in contemplationem venit divinitas; postremo methodo Platonica rerum universitas a conditore Deo deducitur; ad sanctissimum dominum nostrum Gregor. XIV pontificem, ejusque successores futuros, opus rerum copia et vetustissima novitate, dogmatum varietate et veritate, methodorum frequentia et raritate, ordinis continuitate, rationum firmitate, sententiarum gravitate, verborum brevitate et claritate maxima admirandum.* Ferrare, in-fol., 1591.

Vous concevez que la destinée de l'auteur d'un pareil ouvrage n'a pas dû être fort troublée. Il

n'en a pas été ainsi de celle de Bruno. Jordano Bruno, né à Nola au milieu du seizième siècle, entra tout jeune chez les dominicains. Bientôt des doutes religieux et philosophiques lui firent quitter son ordre, et il lui fallut bien aussi quitter l'Italie. Il vint à Genève, où il trouva Théodore de Bèze et Calvin, avec lesquels il ne put s'entendre. De là il se rendit à Paris, où il se porta ouvertement adversaire d'Aristote. Il alla aussi en Angleterre, où il demeura quelque temps chez sir Philippe Sidney, que l'on trouve partout où il y a quelque essai d'indépendance philosophique, religieuse ou politique à protéger. Plus tard on rencontre Bruno donnant des leçons publiques ou privées à Wittemberg, à Prague, à Helmstaedt, à Francfort-sur-le-Mein. Le désir de revoir l'Italie le ramena dans l'état d'Italie le plus indépendant et le plus libéral d'alors, l'état de Venise; il y vécut deux ans tranquille; puis, par des motifs que j'ignore, les Vénitiens le livrèrent ou l'abandonnèrent en 1598 à l'inquisition. Transféré à Rome, on lui fit son procès; il fut condamné comme violateur de ses vœux et comme hérétique, et brûlé le 17 février 1600.

Jordano Bruno est Marsile Ficin élevé à sa plus haute puissance. Il a moins d'érudition que Marsile, mais il est infiniment plus original, et même plus raisonnable, quoiqu'il eût pu l'être beaucoup plus encore. C'est un esprit très étendu, une imagination forte et brillante, un homme d'esprit, un

écrivain distingué. Il renouvela la théorie des nombres et donna une explication détaillée du système décadaire. Dieu est pour lui la grande unité qui se développe dans le monde et dans l'humanité, comme l'unité se développe dans la série indéfinie des nombres. Il a aussi pris en main la défense du système de Copernic. Le temps me manque pour vous faire connaître plus au long son système; je me contente de vous dire qu'il me paraît tout-à-fait digne de l'attention qu'il a excitée dans ces derniers temps en Allemagne, et qu'il a porté l'idéalisme à peu près au point de perfection auquel il pouvait atteindre au seizième siècle, avant la connaissance de la véritable méthode philosophique. Jordano Bruno, s'il n'a pas établi un système durable, a au moins laissé dans l'histoire de la philosophie une trace lumineuse et sanglante qui n'a pas été perdue pour le dix-septième siècle (1).

Je passe à l'école péripatéticienne. L'école péripatéticienne, Messieurs, est au fond sensualiste, et par conséquent elle recèle dans son sein toutes les conséquences que renferme le sensualisme; mais ces conséquences ne se sont développées que successivement.

(1) Voici les ouvrages les plus remarquables de J. Bruno: *Della causa, principio e uno* Venet. (Paris). 1584.—*Dell' infinito universo e mondi*. Venet. (Paris), 1584.—*De monade, numero et figura, etc.* Francf. 1591.

Il faut distinguer dans l'école péripatéticienne du quinzième et du seizième siècle deux points de vue sans lesquels il est difficile ou même impossible de s'orienter dans l'histoire du péripatétisme de cette époque.

Comme Marsile Ficin et toute l'école platonicienne d'alors aborda le platonisme et l'idéalisme sans critique, et le commenta par l'alexandrinisme, de même l'école péripatéticienne aborda sans critique Aristote, et le commenta avec deux hommes qui étaient alors les interprètes officiels de la philosophie péripatéticienne, savoir, Alexandre d'Aphrodise, commentateur célèbre d'Aristote dans l'antiquité, et Averroès, commentateur arabe du huitième siècle. La grande différence entre ces deux commentateurs est qu'Alexandre d'Aphrodise est plus régulier, plus méthodique, et infiniment plus près du véritable sens d'Aristote; tandis qu'Averroès, en sa qualité d'Arabe, tout aussi subtil qu'Alexandre d'Aphrodise, est beaucoup plus enthousiaste et mystique; différence dont le résultat est, pour Alexandre d'Aphrodise, un péripatétisme et un sensualisme logique, si je puis m'exprimer ainsi, et pour Averroès, un péripatétisme et un sensualisme qui aboutit au panthéisme.

Le père de l'école péripatéticienne alexandriste, comme on disait alors, en opposition à l'école averroïste, est Pierre Pomponat, né à Mantoue en 1462, professeur en différentes universités d'Ita-

lie, à Padoue, et à Bologne, mort à Bologne en 1525. De là l'école philosophique de Bologne, qui a été presque constamment péripatéticienne et sensualiste, tandis que celles de Florence, de Rome et de Naples ont été presque constamment platoniciennes et idéalistes.

Pierre Pomponat a fait trois ouvrages; le premier, *de Naturalium effectuum admirandis causis seu de incantationibus liber,* écrit à Bologne en 1520, imprimé à Bologne après la mort de Pomponat, en 1556. Pomponat y paie sa dette à l'esprit de son temps, et admet plus ou moins de magie; mais il est encore péripatéticien et sensualiste, en ce sens qu'il repousse l'intervention des esprits; s'il reconnait celle d'agens supérieurs, selon lui, tous ces agens sont physiques.

Le second ouvrage de Pomponat est intitulé : *De fato, libero arbitrio et providentia Dei,* en cinq livres, publié à Bâle en 1525. C'était une question difficile pour tout le monde, et surtout pour un péripatéticien, que de concilier le destin, la Providence et la liberté de l'homme. Il y a quelque chose de touchant dans la préface, où il se compare, avec son ardeur de savoir et d'étudier, et toute sa destinée philosophique, à Prométhée attaché au Caucase; il se peint lui-même dévoré par le besoin de penser comme par un vautour, ne pouvant, je traduis fidèlement, ni manger, ni boire, ni dormir, objet de dérision pour la sottise, d'effroi pour le peuple et d'ombrage pour l'autorité. Après

beaucoup d'efforts, il n'aboutit à aucune solution bien précise. Il donne les solutions connues tirées de la scholastique régnante, en avouant que ce sont plutôt des illusions que de véritables réponses (1).

Le troisième ouvrage de Pomponat est un traité sur un sujet plus délicat encore, savoir, l'immortalité de l'âme. Il a paru à Bologne en 1516, et il a été réimprimé très souvent, et dernièrement en Allemagne par Bardili : sa conclusion est celle du péripatétisme, savoir, que l'âme pense bien par la vertu qui est en elle, mais qu'elle ne pense qu'à la condition qu'il y ait aussi dans la conscience une image venue du dehors (2). Or, si l'âme ne pense qu'à la condition d'une image, et si cette image est attachée à la sensibilité, et celle-ci à l'existence du corps, à la dissolution du corps, l'image périt, et il semble que la pensée doit périr avec elle, et par conséquent il n'est pas possible de donner une preuve démonstrative de l'immortalité de l'âme (3). On ne manqua pas de l'accuser de troubler la paix publique, en renversant les bases de la morale. Il répondit qu'on pouvait attacher les hommes à

(1) *Videntur potius esse illusiones istæ quam responsiones*, lib. III.

(2) *Nequaquam anima sine fantasmate intelligit.*

(3) *Mihi itaque videtur nullas rationes adduci posse quæ cogant animam esse immortalem*. 9.

leurs devoirs par la considération que leur bonheur dépend ici-bas de l'accomplissement de ces devoirs. Il ajoutait que la dignité de la vertu avait d'assez grands attraits pour séduire en quelque sorte les hommes à la pratique du devoir, sans la crainte ou l'espoir des peines et des récompenses de l'autre vie ; argument assez étrange pour un péripatéticien, et contraire au principe de tout sensualisme. Toutes ces réponses étaient des réponses évasives qui ne satisfaisaient point l'autorité. Il fut donc mis en jugement, et n'échappa que par cette distinction que l'école sensualiste, depuis Pierre Pomponat, a toujours opposée à l'autorité, la distinction entre les vérités de la foi et les vérités de la philosophie ; compromis bizarre, mais commode, qui permet de nier d'un côté ce qu'on a l'air de respecter de l'autre, et caractérise à merveille cette époque de transition, et le passage de la servitude entière de la raison à son entière indépendance. Le concile de Latran de 1512 trancha la question, et Pomponat déclara se soumettre à sa décision.

L'école de Bologne a produit encore d'autres noms célèbres, entre autres Zabarella (1), F. Piccolomini (2), Cremonini (3) ; mais parmi eux il

(1) Né à Padoue en 1532, mort en 1589.

(2) Né à Centi, duché de Modène, en 1532, mort en 1630.

(3) Né à Sienne en 1520, mort en 1604.

faut distinguer Alexandre Achillini, qui commença à Bologne un nouveau développement du péripatétisme, en suivant Averroès, au lieu d'Alexandre d'Aphrodise. Il a été appelé le second Aristote; et c'est de son école que sont sortis successivement, et le Napolitain Zimara, mort en 1532; Césalpini d'Arezzo, né en 1509, mort en 1603; enfin Jules-César Vanini, né aussi dans l'état de Naples en 1585, brûlé à Toulouse en 1619.

L'esprit de cette école consiste en ce que Dieu n'y est pas considéré comme la cause, mais comme la substance du monde. Par conséquent la démonstration de l'existence de Dieu ne se fait plus *per motum*, comme dans les alexandristes, mais par l'émanation; et surtout par l'émanation de la lumière, *per lucem*. Telle est la théorie de Césalpini d'Arezzo. Il fut inquiété comme Pomponat, mais il était médecin de Clément VIII, professeur à Rome, et il se tira d'affaire encore par la distinction des vérités de la foi et des vérités philosophiques.

Vanini fut plus courageux et plus malheureux. Il a fait deux ouvrages, dont voici les titres; premier ouvrage : *Amphitheatrum æternum Providentiæ divino-magicum, christiano-physicum, nec non astronomico-catholicum, adversus veteres philosophos, atheos epicureos, peripateticos et stoicos. Lugduni,* 1615. Second ouvrage : *De admirandis naturæ, reginæ deæque mortalium, arcanis, dialogorum inter Alexandrum et Julium Cesarem, lib.*

IV, cum approbatione Facultatis Sorbonicæ Lutet., 1616. Jules-César Vanini a été condamné à Toulouse comme athée, et brûlé comme tel. L'était-il, ne l'était-il pas, je ne devrais pas me prononcer à cet égard, puisque j'avoue n'avoir jamais lu les deux ouvrages de Vanini, qui sont assez rares. Cependant j'incline fort à la négative, d'abord d'après différens passages que j'ai trouvés dans les auteurs, et qui me paraissent décisifs; ensuite d'après une induction très vraisemblable tirée de l'histoire. Vanini défendit Cesalpini contre ses adversaires; il se porta comme un élève de Cesalpini; il était par conséquent averroïste. Il était donc péripatéticien, qu'il le sût ou qu'il l'ignorât; seulement il était de cette secte particulière du péripatétisme qui démontrait Dieu non par le mouvement, mais par la lumière, non pas comme cause, mais comme substance. La différence philosophique est très grande assurément, mais elle ne valait pas l'échafaud. Chose étrange! le péripatétisme régnait à Paris et en Espagne; il y massacrait Ramus, il y proscrivait les Américains, il y servait d'appui à l'Inquisition, et de l'autre côté des Alpes il était persécuté lui-même; l'une des sectes dans lesquelles il se divisait échappait à grand'peine au concile de Latran: l'autre fut en quelque sorte brûlée à Toulouse dans la personne de Jules-César Vanini.

Je ne ferai qu'une seule citation théiste de Vanini, d'après les historiens de la philosophie.

« Tout être est fini ou infini. Il n'y a pas un seul être fini qui se suffise à lui-même, qui soit à lui-même sa substance propre. Voilà pourquoi il est facile de donner une démonstration nécessaire de Dieu. Cette démonstration ne repose pas sur la relation de l'effet à la cause, mais sur la relation du phénomène à l'être, à la substance. Puisque tout être fini ne se suffit pas à lui-même, il faut qu'il y ait quelque chose d'infini ; car autrement il n'y aurait même pas d'être fini possible, et il n'y aurait rien du tout. Or, il est impossible qu'il n'y ait rien du tout ; par conséquent il est également impossible qu'il n'y ait pas un être infini et éternel. Cet être infini et éternel, c'est Dieu. » C'est l'homme qui professait cette doctrine qu'ils ont brûlé à Toulouse comme athée !

Mais ce n'était là, Messieurs, qu'un sensualisme sans un caractère bien prononcé, et sans aucune autre grandeur que celle d'une hardiesse aventureuse. Deux hommes se présentent à la fin du seizième siècle, qui le renouvellent avec infiniment plus de sagesse et de précision, et qui sont de véritables réformateurs en philosophie; je veux parler de Telesio et de Campanella.

Telesio et Campanella n'appartiennent plus ni à la secte averroïse, ni à la secte alexandriste du péripatétisme. Ce sont déjà des philosophes indépendans, qui même ont combattu l'autorité d'Aristote ; mais au fond ils se rattachent encore à leur insu au péripatétisme, tant par leurs prin-

cipes que par leurs conséquences ; cars ils sont sensualistes et empiriques.

Bernardino Te esio était né à Cosenza, dans l'état de Naples, en 1508. Il professa la philosophie naturelle à Naples, et mourut en 1588. Il renouvela, parmi les systèmes antiques, un système qui jusqu'alors n'avait pas eu, que je sache, d'organe moderne, savoir, la physique de Démocrite, que nous avons toujours vue dans l'antiquité s'allier au sensualisme. Son grand ouvrage est intitulé: *De Natura, juxta propria principia.* La première partie parut à Rome en 1565, in-4°; l'ouvrage entier à Naples en 1586. Je n'ai sous les yeux que l'édition de Rome. Sans doute dans le système de Telesio Parménide est mêlé à Démocrite, mais c'est Démocrite qui domine. Son principe général est qu'il faut partir des êtres réels, et non pas d'abstractions : *Realia entia, non abstracta;* il combat la scholastique, et rappelle son siècle au sentiment de la réalité, à l'étude de la nature. Il a fondé une académie libre qui, de son nom ou de celui de sa patrie, s'appelle *Academia Telesiana* ou *Cosentina.* Dans les deux livres dont se compose l'édition de Rome, je puis assurer que partout l'expérience, et l'expérience des sens, est sa règle unique. Sa préface, que je ne peux pas vous lire, est extrêmement remarquable : il y déclare qu'il ne répondra pas même aux objections qui seraient tirées de la logique des écoles, mais qu'il répondra volontiers à

toutes les observations qui seront empruntées à l'expérience sensible. C'est là le caractère de sa philosophie. Il ne faut pas s'arrêter à quelques pensées isolées plus ou moins idéalistes que les historiens de la philosophie ont tirées de son ouvrage. Il faut surtout s'attacher à l'esprit général de cet ouvrage qui fait presque de Bernardino Telesio un précurseur de Bacon. Il fut aussi inquiété par l'autorité ecclésiastique; mais il prévint l'événement, quitta Naples, et se réfugia dans sa patrie où il mourut.

Après Telesio vient un autre Napolitain, Thomas Campanella, dominicain calabrois, né en 1568, qui étudia précisément dans la ville natale de Telesio, à Cosenza, et continua et étendit même son entreprise. Telesio n'avait voulu réformer que la philosophie de la nature; Thomas Campanella entreprit la réforme universelle de toutes les parties de la philosophie. Il paraît même qu'il ne s'était point borné à une tentative de réforme philosophique, et que ce moine énèrgique avait conçu un plan formidable d'insurrection dans les couvens de la Calabre contre la domination espagnole; du moins en fut-il accusé, et jeté dans les fers où il resta pendant vingt-sept ans. Il supporta cette longue captivité avec une fermeté d'âme admirable, si l'on en juge par les chansons qu'il y composa. Après vingt-sept ans il fut acquitté, quitta sa patrie, et vint chercher un asyle en France sous la protection du car-

dinal de Richelieu, ennemi implacable de la puissance autrichienne et espagnole. Il vécut tranquillement à Paris, et y mourut en 1639. Sans doute l'entreprise philosophique de Campanella était au dessus de ses forces ; il avait dans l'esprit plus d'ardeur que de solidité, plus d'étendue que de profondeur. Il recommanda l'expérience sans la pratiquer; il annonçait le besoin d'une révolution, il ne la consomma pas; mais il ne faut pas moins tenir compte de ses nobles efforts à cet ingénieux et malheureux dominicain. Ici s'arrête la série des philosophes sensualistes et empiriques de cette époque de préparation et de transition.

Quant à celle des sceptiques, elle est beaucoup plus courte ; il n'y en a que trois. C'est d'abord notre Michel de Montaigne, né (les dates sont ici importantes) en 1533, mort en 1592. Il eut pour ami Laboétie, mort en 1563, qui était lui-même un très libre penseur. Le scepticisme de Montaigne participe du caractère général de la philosophie du temps. Comme le sensualisme et l'idéalisme ne sont guère alors que du péripatétisme et du platonisme, c'est-à-dire des systèmes d'emprunt et d'imitation ; de même le scepticisme de Montaigne n'est qu'un scepticisme renouvelé de l'antiquité. Cependant, il faut convenir qu'il y avait quelque chose d'essentiellement sceptique dans l'esprit du gentilhomme gascon, et qu'en effet pour lui le doute était

l'oreiller convenable à une tête bien faite. Son ami et son élève, Pierre charron, né en 1521, mort à Paris en 1603, est plus profond et moins ingénieux. Le sceptique le plus déterminé de cette époque, est un Portugais né à Bracara en 1562. Vous sentez bien qu'il ne resta pas dans son pays; il vint dans cette France qui était alors comme encore aujourd'hui le refuge de tous ceux qui souffraient et espéraient dans l'avenir. Sanchez fut professeur à Toulouse, où il mourut en 1632. Le titre de son ouvrage est : *De multum nobili, prima et universali scientia*..... Et quelle est, Messieurs, cette noble, première et universelle science ? *quod nihil scitur, Lugduni* 1581.

Si l'école sceptique joue un faible rôle au quinzième et au seizième siècle, il n'en est pas ainsi de l'école mystique; elle a deux caractères et une source unique. Cette source est l'école platonicienne et en même temps néo-platonicienne, idéaliste et mystique de Florence. Or, le mysticisme alexandrin s'alliait d'une part à la religion positive du temps par l'allégorisation, et de l'autre aux opérations théurgiques. De là deux tendances du mysticisme florentin de Marsile Ficin, savoir, une tendance allégorique en religion, et une tendance théurgique et alchimique. Tantôt ces deux tendances se divisent, tantôt elles se combinent. Voici la liste de tous les mystiques du quinzième et du seizième siècle.

Après Ficin et les Pic de la Mirandole se trouve

Jean Reuchlin de Pforzheim, né en 1455, mort en 1522. Dans un voyage en Italie, il avait fait la connaissance personnelle de Ficin et des Pic de la Mirandole, et il avait rapporté en Allemagne un goût décidé pour le mysticisme. Il est moins alchimiste qu'allégoriste : il a fait un traité de la Cabale, *De arte cabalistica*, et un autre *De verbo mirifico*. Il étudia les langues orientales, en particulier l'hébreu et le Talmud, et défendit les Juifs persécutés. Vient ensuite Agrippa de Nettesheim, né à Cologne en 1486, mort à Grenoble en 1535. Ami de Reuchlin, il le commenta, et expliqua même à l'université de Dôle, qui alors était florissante, son ouvrage *De verbo mirifico*. Il écrivit un traité *de Philosophia occulta;* mais comme pour attirer au mysticisme il faut commencer par décrier toute espèce de philosophie, il composa un autre traité fort curieux *de Vanitate scientiarum*. Agrippa de Nettesheim est allégoriste comme Reuchlin; mais déjà il commence l'alchimie et la théurgie. Son élève, Jean de Wier, n'a pas laissé un nom célèbre dans la philosophie mystique. Il ne faut pas oublier l'écrit singulier de George Zorzi, Vénitien, *de Harmonia mundi istius cantica tria*. Venet., 1525. J'arrive à Paracelse, né à Einsielden, en Suisse, en 1493, mort à Salzbourg en 1541. Il avait beaucoup voyagé en Italie et en Allemagne; moins savant dans les langues que Reuchlin, c'était un chimiste et un médecin ingénieux; il occupa la première chaire publique de chimie à Bâle; et Bacon fait la

remarque que le plus grand tort de Paracelse est d'avoir caché les expériences tres réelles qu'il avait faites, sous une apparence mystérieuse. La doctrine de Paracelse consiste dans trois principes dont l'union forme l'*archœum magnum* avec lequel il explique toute la nature. Valentin Weigel, né en Misnie en 1533, ministre luthérien, mort en 1588, suivit la tendance théurgique de Paracelse, mais l'unit à la mysticité morale et religieuse de Reuchlin, de Tauler et de Gerson. Leibnitz a dit de lui (1): « Il ne pèche pas par défaut d'esprit, au contraire, il en a trop, ce qui le fait passer pour un fou auprès du vulgaire. » A commencer du dix-septième siècle, les doctrines de cette école, tant allégoriques que théurgiques, passent dans une société secrète, la société des Rose-croix (2), où elles se sont conservées comme en dépôt. Il faut aussi placer parmi les mystiques de cette époque Jérôme Cardan, de Pavie, né en 1501, mort en 1576, médecin et naturaliste célèbre, d'un savoir très étendu, et qui, au milieu des plus grandes ex-

(1) Virum ingenii haud vulgaris, imo nimii, unde vulgo enthousiastes audierit. De Conformit. fidei cum ratione, 9.

(2) Formée au commencement du dix-septième siècle, à l'occasion d'un poëme du théologien Andréæ : Mariage chimique de Christian Rosenerentz, 1603.—Réformation universelle au moyen de la fama fraternitatis des Rose-croix. Ratisb. 1614.

travagances, présente souvent les vues les plus élevées. Mais les mystiques les plus importans du seizième siècle sont Böhme, Fludd et Van-Helmont. Van-Helmont reproduit Paracelse : c'est un mystique alchimiste; il était né à Bruxelles en 1577; il est mort à Vienne en 1644. Son fils, Mercurius Van-Helmont, qui a publié ses ouvrages, appartient au dix-septième siècle. Robert Fludd est un médecin anglais du comté de Kent, né en 1574, mort en 1627, qui a essayé de combiner Paracelse avec l'étude assidue de la Genèse, allégoriquement interprétée. Jacob Bohme, né en 1575, mort en 1624, était un pauvres cordonnier de Görlitz, sans aucune instruction littéraire, qui cacha sa vie et resta long-temps sans rien produire, uniquement occupé de deux études que tout chrétien et tout homme peut toujours faire, l'étude plus contemplative que théorique de la nature qui était sous ses yeux et celle des livres saints. Il est sorti de là une suite d'ouvrages qui ont été depuis comme l'Évangile du mysticisme. Ils ont été recueillis en quatre volumes en 1620, à Amsterdam, souvent reproduits et traduits en différentes langues. Un des plus célèbres, publié en 1612, s'appelle *Aurora.* Les points fondamentaux de la doctrine de Böhme sont : 1° l'impossibilité d'arriver à la vérité par aucun autre procédé que l'illumination; 2° une théorie de la création; 3° la détermination de rapports de l'homme à Dieu; 4° l'identité essentielle de l'âme et de Dieu, et la

détermination de leur différence quant à la forme; 5° l'origine du mal; 6° la réintégration de l'âme; 7° une exposition symbolique du christianisme.

Telles sont en raccourci les quatre grandes écoles dont l'histoire remplit le quinzième et le seizième siècle. La statistique grossière, mais exacte, que je viens de vous en donner suffit pour vous démontrer que, même dans cette époque de culture artificielle et d'imitation, l'esprit humain est resté fidèle à lui-même et aux lois que nous avons déjà observées, aux quatre tendances qui le portent partout et toujours à chercher la vérité ou dans les sens et observation empirique, ou dans la conscience et l'abstraction rationnelle, ou dans la négation de toute certitude, ou enfin dans l'enthousiasme et la foi, et la contemplation immédiate de Dieu. C'est là la classification sous laquelle viennent se ranger tous les systèmes du quinzième et du seizième siècle. Reste à savoir quelle est celle de ces quatre écoles qui a compté le plus de partisans, qui a été la plus riche en systèmes, et qui par conséquent réfléchit le mieux l'esprit général de ces deux grands siècles, Assurément ce n'est pas le scepticisme, car il se réduit, comme vous venez de le voir, à trois hommes d'esprit. Ce n'est pas l'école sensualiste péripatéticienne, ni l'école idéaliste platonicienne, toutes deux également nombreuses, puissantes, fertiles en hommes distingués et en systèmes célèbres. Il est évident que c'est l'école mystique

dans son double développement allégorique et alchimique. Comptez, et de fait vous verrez que le nombre et l'importance des systèmes est du côté de l'école mystique ; or, le fond de cette école est l'idéalisme. Sans doute on retrouve aussi le mysticisme dans l'école empirique ; mais cette inconséquence de l'école empirique vient précisément de la domination du mysticisme. En effet, toutes les fois qu'un point de vue prédomine, il attire à lui tous les autres, même ceux qui lui sont étrangers, même ceux qui lui sont ennemis. Ainsi la tendance de l'esprit humain au quinzième et au seizième siècle est la tendance mystique; et vous reconnaîtrez qu'il en devait être ainsi, si vous considérez que l'esprit humain, sans être encore sous le joug de l'autorité religieuse, restait attaché à ses anciennes habitudes. De là un mélange d'hétérodoxie et d'esprit religieux qui donne précisément en philosophie le mysticisme.

Considérons encore ces quatre écoles par un autre côté, celui de leur répartition entre les différens pays de l'Europe. Au moyen âge, la domination religieuse ne souffre guère d'autre distinction que celle des ordres religieux ; mais déjà vers le quinzième siècle, les individualités nationales reprennent leur importance ; et il est extrêmement curieux de voir comment, dans l'indépendance naissante de l'Europe, les différentes nations se sont pour ainsi dire partagé

les points de vue philosophiques. Or, on trouve 1° qu'il n'y a eu de scepticisme qu'en France; que les trois hommes qui représentent alors le scepticisme sont deux Français et un portugais naturalisé en France; 2° que l'Italie est la terre classique du double dogmatisme péripatéticien et platonicien, que c'est de l'Italie qu'il a passé dans tous les autres pays de l'Europe; 3° que le mysticisme, bien qu'il soit venu d'une source italienne, a surtout été répandu en Allemagne; de sorte qu'en ne tenant compte ici que des résultats généraux, on pourrait dire que le dogmatisme appartient à l'Italie, le scepticisme à la France et le mysticisme à l'Allemagne. L'Angleterre joue un faible rôle dans la philosophie du quinzième et du seizième siècle.

Encore un autre rapport sous lequel il convient d'examiner ces quatre écoles. Quels ont été leurs moyens d'expression? Quelles langues ont-elles parlées? Ceci importe, car l'introduction des langues vulgaires dans la philosophie, y représente plus ou moins l'indépendance et l'originalité de la pensée. Or, je ne vois pas qu'aucun sensualiste et péripatéticien ait alors écrit en langue vulgaire. Dans l'école platonicienne, sur la fin du seizième siècle, commence l'emploi d'une langue nationale. Jordano Bruno a écrit en italien plusieurs ouvrages (1). Pour le scepticisme, Sanchez excepté, il a

(1) Della causa, principio et uno. — Degli eroici furori. — La Bestia trionfante. — Dell infinito, universo e mondi.

toujours parlé une langue vulgaire, le français. Je conclus de là que le sensualisme et l'idéalisme ont toujours été, surtout pendant le quinzième siècle, des systèmes d'emprunt, et qu'il y a eu plus d'originalité dans le scepticisme. J'en dis autant du mysticisme. Si dans ses premiers développemens, où il tient encore presque immédiatement à sa racine, savoir, l'école florentine, il parle le langage convenu de cette école, le latin, il a fini par parler dans Böhme une langue vulgaire. Il est à remarquer que Jacob Böhme a écrit tous ses ouvrages dans la seule langue qu'il sût, et qu'on sût autour de lui, l'allemand; ce qui fait du mysticisme de Böhme un système tout autrement naturel et sérieux que celui de Ficin et des Pic de la Mirandole.

Enfin, si je recherche la part du bien et celle du mal dans la philosophie de ces deux siècles, il me semble que le bien est surtout dans l'immense carrière que l'imitation libre de l'antiquité a ouverte à l'esprit humain, et dans la fermentation féconde que tant de systèmes si nombreux et si divers devaient exciter dans la philosophie européenne. C'est un bien qui doit balancer tous les inconvéniens; car de celui-là devaient sortir tous les biens de l'avenir, et une révolution définitive. Quand on lit la vie, les aventures et les tentatives de Ramus et de Jordano Bruno, de Telesio et de Campanella, on sent que Bacon et Descartes ne sont pas loin. Le mal est dans la prédo-

minance de l'esprit d'imitation qui engendre une immense confusion, et se trahit par l'absence de méthode. L'absence de méthode, tel est le vice fondamental de la philosophie du quinzième et du seizième siècle. Il s'y marque de deux façons : 1° Cette philosophie n'établit guère le rapport des différentes parties dont elle se compose; la métaphysique, la morale, la politique, la physique n'y sont pas unies entre elles par ces liens intimes qui attestent la présence d'une pensée unique et profonde; 2° Elle ne sait pas discerner, et elle ne cherche point, parmi les diverses parties qu'elle embrasse, celle qui doit être la partie fondamentale, et la base de tout l'édifice. On y commence par tout, pour aller on ne sait trop où; il n'y a pas un ordre de recherches qui soit accepté comme le point de départ fixe et nécessaire duquel la philosophie doit s'élever pour arriver successivement à son dernier but. Ou si on voulait trouver un point de départ commun à tous les systèmes de ces deux siècles, on pourrait dire que ce point de départ est pris dans l'ontologie, c'est-à-dire hors de la nature humaine. On commence en général par Dieu ou par la nature extérieure, et on arrive comme on peut à l'homme; et cela sans règle fixe, sans même que cette manière de procéder soit établie comme un principe et comme une méthode. De là la nécessité d'une révolution dont le caractère devait être précisément le contraire de celui de la philosophie du

quinzième et du seizième siècle, savoir, l'introduction d'une méthode, et d'une méthode qui devait être le contraire encore de la pratique de l'époque précédente, le contraire de l'ontologie, c'est-à-dire la psychologie. C'est cette révolution féconde, avec les grands systèmes qu'elle a produits, que je me propose de vous faire connaître dans notre prochaine réunion.

Onzième Leçon.

SOMMAIRE.

Philosophie moderne.— Son caractère général. — Deux âges dans la philosophie moderne : le premier âge est celui de la philosophie du dix-septième siècle proprement dite.—Ecole du dix-septième siècle.Ecole sensualiste : Bacon, Hobbes, Gassendi, Locke.—Ecole idéaliste : Descartes, Spinosa, Malebranche.

MESSIEURS,

La philosophie du quinzième et du seizième siècle a fait sortir l'esprit humain de la scholastique, c'est-à-dire de l'asservissement à un prin-

cipe étranger, l'autorité ; et en même temps elle l'a préparé à la philosophie moderne, c'est-à-dire à l'absolue indépendance ; et elle l'a conduit de la scholastique à la philosophie moderne par l'intermédiaire d'une époque où règne une autorité encore, mais une autorité tout autrement flexible que celle du moyen âge, l'autorité de l'antiquité philosophique. La philosophie du quinzième et du seizième siècle est comme l'éducation de la pensée moderne par la pensée antique. Son caractère est une imitation ardente et souvent aveugle ; son résultat nécessaire a été une fermentation universelle et le besoin d'une révolution définitive. Cette révolution a été consommée au dix-septième siècle ; c'est la philosophie moderne proprement dite.

Le trait le plus général qui la distingue est une entière indépendance : elle est indépendante et de l'autorité qui avait régné dans la scholastique, l'autorité ecclésiastique, et de l'autorité qui avait régné dans le quinzième et le seizième siècle, l'admiration du génie antique. Elle rompt avec tout passé, ne songe qu'à l'avenir, et se sent la force de le tirer d'elle-même. D'un côté, on dirait que de peur de se laisser charmer par le génie de Platon et d'Aristote, elle en détourne les yeux comme à dessein, et l'ignorance et le dédain même y semblent la rançon de l'indépendance. Bacon et Leibnitz exceptés, tous les grands philosophes de l'ère nouvelle,

Descartes, Spinosa et Malebranche, Hobbes et Locke, n'ont aucune connaissance, aucun respect de l'antiquité; ils ne lisent guère que dans la nature et dans la conscience. D'un autre côté, la sécularisation progressive de la philosophie est évidente de toutes parts; cherchez, par exemple, qui sont les deux grands hommes qui ont fondé la philosophie moderne? Appartiennent-ils au corps ecclésiastique, à ce corps qui, au moyen âge avait fourni à la scholastique de si grands et de si utiles interprètes? Non, messieurs; les deux pères de la philosophie moderne sont deux laïques; et, à quelques exceptions près, on peut dire que depuis le dix-septième siècle jusqu'à nos jours, les philosophes les plus illustres ont cessé de sortir des rangs de l'église. Enfin les foyers de l'instruction philosophique au moyen âge avaient été les cloîtres et les couvens. Bientôt s'établirent les universités; c'était un pas considérable, car dans les universités, même au moyen âge, parmi les professeurs étaient déjà reçus quelques laïques. Le dix-septième siècle vit naître une institution toute nouvelle, qui est aux universités ce que les universités ont été aux couvens; je veux parler des académies. Elles commencèrent en Italie vers la fin du seizième siècle, mais ce fut surtout au dix-septième siècle qu'elles s'établirent et s'enracinèrent sur le sol de l'Europe. Il y en a trois qui dès leur première institution jetèrent le plus grand éclat et furent extrêmement utiles à la libre cul-

ture de la pensée. Ce sont : 1° l'Académie des sciences de Londres, fondée sur le plan même de Bacon (1); 2° l'Académie des sciences de Paris, et les quatre Académies dont se compose aujourd'hui l'Institut de France; 3° enfin l'Académie de Berlin, fondée (2) non seulement sur le plan de Leibnitz, mais par Leibnitz lui-même, qui en fut le premier président.

Le second caractère de la philosophie moderne est, je vous l'ai déjà dit et n'ai besoin que de vous le rappeler en un mot, la détermination d'un point de départ fixe, l'adoption d'une méthode; et ce point de départ, cette méthode, c'est l'étude préalable de la nature et de l'intelligence humaine, base et instrument nécessaire de toute science et de toute philosophie c'est-à-dire la psychologie.

En entrant dans la philosophie moderne, pour en étudier plus particulièrement les systèmes, après en avoir reconnu les caractères généraux, la première réflexion qui se présente à nous, c'est qu'en vérité la philosophie moderne est bien jeune. Sans parler de l'Orient et de l'Inde où les dates sont si incertaines, dans la Grèce le mouvement de la philosophie indépendante a duré douze siècles, depuis Thalès

(1) Établie d'abord à Oxford en 1645, puis définitivement avec privilége à Londres en 1663. En ont été membres Newton, Locke (1668), Glanville, etc.

(2) En 1700.

et Pythagore jusqu'à la fin de l'école d'Alexandrie, tandis que le mouvement correspondant de la philosophie moderne dont nous faisons tous partie, et dont nous sommes et les instrumens et les produits, ce mouvement philosophique compte à peine deux siècles. Jugez du vaste avenir qui est devant la philosophie moderne, et que cette considération enhardisse et encourage ceux qui la trouvent encore si mal assurée dans ses procédés, si indécise dans ses résultats. Cependant, quoique bien jeune encore, elle est riche déjà, et en deux siècles elle a produit tant de systèmes, que dans ce mouvement qui est d'hier en quelque sorte, on peut distinguer deux âges; le premier qui commence avec le dix-septième siècle et s'étend vers le milieu du dix-huitième; le second qui embrasse toute la dernière moitié du dix-huitième siècle avec les commencemens du nôtre. Ces deux âges ont cela de commun qu'ils participent tous deux des caractères généraux de la philosophie moderne, et chacun d'eux a cela de particulier qu'il en participe plus ou moins et en un degré différent : il y a entre eux harmonie, mais en même temps il y a progrès de l'un à l'autre. C'est le premier, c'est-à-dire la philosophie du dix-septième siècle proprement dite, qui sera le sujet de cette leçon.

Deux hommes l'ouvrent et la constituent, Bacon et Descartes. Il faut savoir reconnaître dans ces deux hommes leur unité; car ils doivent en avoir

une, puisqu'ils sont les fondateurs d'une philosophie qui est une dans son esprit, et en même temps il faut reconnaître leur diversité, puisqu'ils ont mis la philosophie moderne sur deux routes entièrement différentes. Tous les deux ont eu quelque chose d'original et de bien rare dans des hommes qui ont fait une révolution, le dessein de la faire et la conscience de l'avoir faite. Bacon et Descartes savaient qu'une réforme était nécessaire, que déjà on l'avait tentée et qu'on y avait échoué; et c'est volontairement et sciemment qu'ils ont renouvelé cette grande entreprise et l'ont exécutée. Dans tous leurs ouvrages respire le sentiment de l'esprit de leur temps, dont ils se reconnaissent et dont ils se portent les interprètes. Ajoutez que tous deux étaient précisément ce qu'il fallait être pour accomplir la révolution qu'ils entreprenaient. Tous deux étaient laïques, l'un soldat, l'autre homme de loi. Tous deux étaient physiciens et géomètres, et la nature de leurs études les éloignait de la mauvaise dialectique scholastique. Tous deux avaient passé par le monde et par les affaires, et y avaient contracté ce sentiment de la réalité qu'il s'agissait d'introduire dans la philosophie. Enfin tous deux étaient nourris de la bonne littérature; tous deux étaient dans leur langue de grands ou du moins d'excellens écrivains, et par là ils pouvaient répandre et populariser le goût de la philosophie. Voilà l'unité de Descartes et de Bacon, c'est l'unité

de la philosophie moderne elle-même. Mais sous cette unité sont des diversités incontestables. Ainsi Bacon s'est particulièrement occupé des sciences physiques ; Descartes, quoique grand physicien, est plus grand géomètre encore. Tous deux débutent par l'analyse ; mais l'un appuie d'abord l'analyse sur l'observation extérieure des phénomènes de la nature, l'autre sur l'observation intérieure de la pensée ; l'un se fie davantage au témoignage des sens, l'autre à celui de la conscience. De là inévitablement deux tendances opposées, et sur un même fonds deux écoles complètement distinctes, l'une sensualiste, l'autre idéaliste dans leur direction.

Je vous l'ai dit souvent, Messieurs, et j'aurai bien des occasions de vous le répéter, tout commence toujours bien. Le chef d'une école n'atteint pas d'abord à toutes les conséquences de ses principes ; il épuise sa hardiesse dans l'invention même des principes, et par là il échappe en grande partie à l'extravagance des conséquences. Ainsi Bacon (1) a mis au monde l'école sensualiste mo-

(1) François Bacon, lord de Verulam, vicomte de Saint-Alban, chancelier d'Angleterre, né à Londres en 1561, mort en 1626. Il pèse sur sa mémoire la tache d'une conduite déplorable qu'on ne peut expliquer que par cette phrase du *De Augm.* VIII, 3 : *Ad litteras potiùs quàm ad quidquam natus, et ad res gerendas nescio quo fato contrà genium suum abreptus.* D'ailleurs il avait entrepris, dit-on, la réforme des lois anglaises sous Élisabeth, et il a beau-

derne ; mais vous chercheriez en vain dans Bacon les conséquences auxquelles cette école est plus tard arrivée. D'abord Bacon n'a pas fait de systèmes ; il n'a établi qu'une méthode ; et puis cette méthode est loin d'être aussi exclusive chez le maître que chez les disciples. Il est singulièrement curieux de rencontrer dans Bacon l'éloge de la méthode rationnelle ; il va même jusqu'à absoudre le mysticisme. En relisant attentivement Bacon, j'y ai trouvé un certain nombre de passages peu connus, qui peuvent servir d'apologie aux partisans de la direction rationaliste, et qui en même temps défendent la mémoire de Bacon de l'inculpation d'une tendance sensualiste exclusive..

« Il serait bon, dit-il, d'unir dans un hymen légitime et constant la méthode empirique et la méthode rationnelle, les conceptions *à priori* et les recherches expérimentales sur la nature.

Autre passage : « Il n'y a pas d'interprète de la nature plus fidèle, plus sûr que l'esprit humain lui-même, qui pénètre où les sens ne pénètrent

coup contribué à l'établissement d'académies libres en Italie ; il est comme le fondateur de l'Académie royale de Londres. Ses deux principaux ouvrages sont : *De Dignitate et Augmentis scientiarum*, d'abord en anglais. Londres 1605 ; puis en latin, 1623, Lugd. Bat. ; et *Novum Organum scientiarum*, Londres, 1620. OEuvres complètes de Bacon, par Mallet, Londres, 1740, 4 vol. in-fol. ; et Londres 1665, 5 vol in-4°.

point, dans les profondeurs de la terre comme dans les hauteurs du ciel. »

Voici encore quelques passages de Bacon sur le mysticisme, sur la divination, et même le somnambulisme et le magnétisme animal.

» L'inspiration prophétique, la faculté divinatoire a pour fondement la vertu cachée de l'âme, qui, lorsqu'elle est retirée et recueillie en elle-même, peut voir d'avance l'avenir, dans le songe, dans l'extase et dans le voisinage de la mort; ce phénomène est plus rare dans l'état de veille et dans l'état de santé.

» Quand l'intelligence est assoupie (dans le sommeil ou dans la maladie), il n'est pas impossible qu'il y ait une communication plus directe entre la divinité et elle.

» Il y a une action possible d'une personne sur une autre, par la force de l'imagination de l'une de ces deux personnes; car, comme le corps reçoit l'action d'un corps, l'esprit est apte à recevoir l'action d'un autre esprit. »

Enfin Bacon ne voulait pas même qu'on abandonnât entièrement la magie; il espérait que sur ce chemin il n'était pas impossible de trouver des faits qui ne se trouvent pas ailleurs, faits obscurs, mais réels, dans lesquels il importe à la science de porter la lumière de l'analyse, au lieu de les abandonner aux extravagans qui les exagèrent et les falsifient.

Voilà, Messieurs, des règles bien remarqua-

bles par leur veritable indépendance, leur modération et leur étendue. Mais je n'ai pas besoin d'ajouter qu'elles disparaissent sous le grand nombre de celles qui sont empreintes d'un tout autre caractère, d'un caractère exclusif de sensualisme. Ici les citations sont inutiles. Rappelez-vous seulement que le même homme qui a écrit les lignes précédentes a écrit aussi que c'est dans la seule interprétation de la nature extérieure que l'esprit humain montre sa force, et que quand il revient sur lui-même et cherche à se comprendre, il est semblable à l'araignée, qui ne peut tirer d'elle-même que des fils plus ou moins délicats, mais sans solidité et de nul usage (1). Il est établi et reconnu que ce qui domine dans Bacon est la tendance sensualiste. D'ailleurs, consultons selon notre habitude l'histoire et le temps.

A l'école de Bacon se rattachent immédiatement trois hommes qui sont ses successeurs officiels, Hobbes, Gassendi, Locke. On peut dire que ces trois hommes ont transporté l'esprit de Bacon dans toutes les parties de la philosophie, et qu'ils se sont comme partagé entre eux les divers points de vue de leur commune école. Hobbes, en est le moraliste et le politique, Gassendi l'érudit, Locke le métaphysicien.

Hobbes (2) était un ami et un disciple avoué

(1) Voyez leçon 3e, p. 109.

(2 Né à Malmesbury en 1588, mort en 1679. Opp. 1668. Amstelod.

de Bacon. Nous savons que c'est Hobbes qui, avec Ben-Johnson, a traduit l'admirable anglais de Bacon dans un latin qui a aussi sa beauté. Et quelle est la philosophie de ce disciple, de ce traducteur de Bacon ? La voici en peu de mots.

Il n'y a d'autre témoignage certain que celui des sens. Le témoignage des sens n'atteste que des corps; donc il n'y a que des corps. La philosophie n'est donc que la science des corps.

Il y a deux sortes de corps : 1° les corps naturels qui sont le théâtre d'une foule de phénomènes réguliers, parce qu'ils se font en vertu de lois fixes, comme les corps dont s'occupe la physique, et ceux qu'on appelle des esprits, des âmes, et dont s'occupe la métaphysique; 2° les corps moraux et politiques, savoir, les sociétés qui changent sans cesse et sont soumises à des lois variables.

La physique de Hobbes est cette physique dont Bacon a parlé (1) avec tant d'éloge, celle de Démocrite, la philosophie atomistique et corpusculaire de l'école ionienne. Sa métaphysique en vient : tous les phénomènes qui se passent dans la conscience ont leur source dans l'organisation, dont la conscience n'est elle-même que le résultat. Toutes les idées viennent des sens. Penser c'est calculer ; et l'intelligence

(1) *De Augm.* III. 4.

n'est autre chose qu'une arithmétique. Comme on ne calcule pas sans signes, on ne pense pas sans mots ; la vérité des pensées est dans la perception du rapport des mots entre eux, et la métaphysique se réduit à une langue bien faite; Hobbes est complètement nominaliste. Pour Hobbes il n'y a que des idées contingentes; le fini seul peut être conçu; l'infini n'est qu'une négation du fini ; hors de là c'est un pur mot inventé pour honorer un être que la foi seule peut atteindre. L'idée du bien et du mal n'a d'autre base que la sensation agréable ou désagréable; or, à la sensation agréable il est impossible d'appliquer une autre loi, sinon la fuite de l'une et la recherche de l'autre; de là toute la morale de Hobbes. Cette morale est le point de départ de sa politique. L'homme est capable de jouir et de souffrir; sa loi unique est de souffrir le moins possible, et de jouir le plus possible ; puisque telle est sa loi unique, il a tous les droits que cette loi lui confère ; il peut tout pour sa conservation et son bonheur ; il est absolument égoïste, et investi du droit de sacrifier tout à soi. Voilà donc les hommes, sur cette terre où les biens ne sont pas en grande abondance, ayant tous des droits égaux à tout ce qui peut leur être ou agréable ou utile, en vertu de la même capacité de jouir et de souffrir. C'est là l'état de nature, qui n'est pas autre chose que l'état de guerre, l'anarchie des passions, le combat de tous contre tous. Or, cet état étant contraire au bonheur de la plupart des individus

qui en font partie, l'utilité, née de l'égoïsme lui-même, commande de l'échanger contre un autre, savoir, l'état social. L'état social est l'institution d'une puissance publique plus forte que tous les individus, capable de faire succéder la paix à la guerre, et d'imposer à tous l'accomplissement de ce qu'elle aura jugé utile, c'est-à-dire juste; et comme les passions comprimées sont en révolte naturelle contre la nouvelle autorité, il s'ensuit que cette autorité ne peut être trop forte, et par là Hobbes place l'espèce humaine entre l'alternative ou d'une anarchie complète, ou d'un despotisme qui sera d'autant plus conforme à sa fin qu'il sera plus absolu. De là la monarchie absolue comme l'idéal du vrai gouvernement.

Telle est, Messieurs, la politique de Hobbes, politique très conséquente à sa morale, laquelle dérive de sa philosophie générale, dont la racine est dans la tendance sensualiste de Bacon. Ce qui caractérise Hobbes, et lui donne un rang supérieur dans l'histoire de la philosophie, c'est la conséquence. Il l'a transportée de la théorie dans la pratique; il a été l'homme de ses doctrines. Dès 1618, pressentant les troubles qui menaçaient son pays, il fit une traduction de Thucydide pour dégoûter ses concitoyens d'une liberté qui mène à l'anarchie. Plus tard, il quitta l'Angleterre avec la famille des Stuarts, fidèle à cette famille par fidélité à ses propres principes. Mais lorsque Cromwell eut établi un pouvoir assez conforme à l'idée

de sa monarchie, Hobbes ne demanda pas mieux que de faire ses soumissions, non pas au républicain Cromwell, mais au dictateur Cromwell, conséquent encore en cela même, quoi qu'on en ait dit (1). Mais comme dans l'ordre social d'alors le pouvoir ecclésiastique était en lutte avec le pouvoir civil, Hobbes n'a point hésité à abaisser le pouvoir ecclésiastique devant l'état, dont toute la force réside dans l'unité. Aussi fit-il la guerre à l'église aussi bien qu'à la démocratie, et il renouvela cette guerre avec d'autant plus de force, qu'il vit l'église près d'être victorieuse au retour de l'ancienne famille exilée, si bien qu'il fut encore une fois obligé de quitter l'Angleterre, toujours fidèle à ses principes, toujours combattant et souffrant pour eux.

Gassendi est Français, provençal, ecclésiasti-

(1) Lord Clarendon rapporte dans ses Mémoires l'anecdote suivante : « En revenant d'Espagne, je passai par Paris; M. Hobbes venait souvent me voir. Il me dit qu'il faisait alors imprimer en Angleterre son livre, qu'il voulait intituler *Léviathan;* qu'il en recevait chaque semaine une feuille à corriger, et qu'il pensait qu'il serait terminé dans un mois tout au plus. Il ajouta qu'il savait bien que, quand je lirais son livre, je ne l'approuverais pas, et là dessus il m'indiqua quelques unes des idées qu'il renfermait; sur quoi je lui demandai pourquoi il publiait une telle doctrine. Après une conversation demi-plaisante et demi-sérieuse, il me répondit : Le fait est que j'ai envie de retourner en Angleterre.»

que (1). Comme ses premiers écrits sont postérieurs à ceux de Bacon, et comme il cite souvent le philosophe anglais, il faut admettre au moins que Bacon a dû ajouter infiniment à la direction naturelle de son esprit et de ses études. Quoiqu'il appartienne au dix-septième siècle et à la philosophie moderne, on peut dire qu'il est encore un débris du seizième; car c'est l'antiquité plus que son siècle qui l'inspire et le guide. Tennemann a dit avec raison qu'il était le plus savant parmi les philosophes, et le plus philosophe parmi les savans. Eh bien ! cet érudit, formé ou grandi à l'école de Bacon, quelle est la philosophie de l'antiquité qui le séduit et l'attire ? la philosophie d'Épicure. Gassendi a consacré toute sa vie à renouveler dans notre Europe la théorie épicuriennne ; seulement il a bien soin, même dans le titre de son livre, de déclarer qu'il en rejette tout ce qui est contraire au christianisme. Or, à ce compte, qu'en aurait-il pu garder ? principes, procédés, conséquences, tout dans Epicure est sensualisme, matérialisme, athéisme. Était-ce inconséquence ? Était-ce prudence ecclésiastique ? peu importe: toujours est-il que ce n'est pas dans ces réserves qu'il faut chercher la pensée de Gassendi. Elle est dans l'ardeur avec laquelle il combattit l'idéalisme naissant de Descartes. Il ne peut pas s'empêcher, quelle

(1) Né en 1592, en Province, professeur à Paris, et mort en 1655.

que fût sa modération, sa sagesse, de s'échapper contre Descartes en expressions assez vives, moitié sérieuses, moitié plaisantes ; il l'appelle fréquemment : *O esprit !* A quoi Descartes répond : *O matière ! ô caro!* Et il était tellement partisan de la philosophie de Hobbes, que son ami et son élève, Sorbière, nous apprend que quelques mois avant sa mort, ayant reçu l'ouvrage de Hobbes, *de Corpore politico*, il le baisa avec respect, et s'écria que c'était un bien petit ouvrage, mais qu'il était rempli d'un suc précieux, *medullâ scatet* (1). Il faisait aussi un cas infini du *de Cive* (2).

A Gassendi, c'est-à-dire à l'érudit de l'école sensualiste, il faut rattacher plusieurs philosophes du même genre qui ne sont pas ses écoliers, mais qui comme lui exploitèrent l'antiquité au profit du sensualisme. Par exemple, je vous citerai deux Français, savoir : Guillemert de Berigard ou Beauregard, né à Moulins en 1578, professeur en Italie, mort à Padoue en 1667, et qui renouvela la physique des Ioniens; son ouvrage, intitulé *Circuli pisani,* a paru à Urdine, 1643-1647, et a été réimprimé à Padoue en 1661. L'autre est Jean Chrysostome Magnen; son nom d'école est Magnenus, né à Luxeuil, professeur à Pavie ; son ouvrage est intitulé *Democritus reviviscens, Tisini*, 1646 ; souvent réimprimé.

(1) Préface de Sorbière.
(2) *Ibid.* Lettre de Hobbes à Sorbière.

Je dois aussi appeler votre attention sur les succès de la philosophie de Gassendi en France. Sans doute, le haut clergé, Port-Royal, l'élite de la littérature, les grands orateurs et même les grands poètes du siècle de Louis XIV, sont cartésiens; mais Gassendi répandit ses doctrines dans un petit cercle d'amis et de partisans zélés, parmi lesquels on distingue avec Sorbière, son biographe, le voyageur Bernier, et notre grand Molière. Cette société s'assemblait surtout chez Ninon de Lenclos; ensuite elle passa au Temple dont la réputation morale est très supecte. Ce fut là le foyer de cette philosophie épicurienne de la Régence, où Voltaire puisa ses premières inspirations avant qu'il eût trouvé en Angleterre, dans les disciples et les héritiers de Locke, la philosophie sensualiste sous une forme régulière et scientifique. En effet, Locke est le métaphysicien de cette école; il en est l'expression la plus élevée et la plus pure au dix-septième siècle.

Pour se faire une idée juste de la philosophie de Locke (1) il faut lire dans les premières pages de son ouvrage l'endroit où il rappelle à quelle occasion il fut écrit. Locke raconte que dans une conversation à laquelle il assistait, une question étrangère à la philosophie fit naître une discussion où les opinions les plus diverses furent avan-

(1) Né en 1632, mort en 1704. OEuvres complètes, Londres, 3 vol. in-folio, 3e édit. 1727.

cées, sans que la difficulté pût être résolue. A la réflexion, il soupçonna que la cause en était surtout qu'on se servait de notions dont on n'avait pas reconnu la nature, la portée, les limites; et généralisant cette observation, il conclut que, puisqu'après tout nous ne pensons, nous ne philosophons qu'avec l'esprit humain, c'est d'abord cet esprit humain qu'il importe de connaître. De là l'*Essai sur l'esprit humain*, où Locke détermine sa nature et ses forces, la circonscription de nos connaissances, leur étendue et leurs limites. C'est à cette pensée grande et simple que se rattache toute la philosophie de Locke; c'est là qu'est l'originalité de cette philosophie; c'est par là qu'il a rendu un service immortel à l'esprit humain. Mais c'est assez, Messieurs, de rendre un seul et mémorable service à l'esprit humain; le plus grand homme s'y épuise, et Locke après avoir ouvert la route de la vraie philosophie, y a chancelé lui-même, et s'est insensiblement égaré dans un sentier étroit et exclusif.

Locke recherche les sources de la connaissance humaine; il en trouve deux; savoir: la sensation et la réflexion, la réflexion appliquée aux opérations de l'entendement, c'est-à-dire en dernière analyse la sensation et les opérations de l'entendement; car la réflexion appliquée à ces opérations se borne à nous les faire connaître telles qu'elles sont. Quelles sont donc ces opérations? Ce sont: la comparaison, le raisonnement, l'abstraction, la

composition, l'association, toutes facultés qui séparent ou combinent les élémens qui dérivent de l'autre source de connaissances, la sensation, mais n'y ajoutent rien ; il n'y en a pas une qui ait la vertu d'apporter dans la connaissance un contingent quelconque de notions qui lui soient propres. Donc les opérations de l'entendement n'ajoutent rien de fondamental et d'essentiel aux données de la sensation; donc toutes nos connaissances ont leur racine première et dernière dans la sensation. Telle est la théorie de Locke ramenée à sa base; ainsi réduite, elle est jugée, puisqu'elle appartient évidemment à la grande école sensualiste. Le principe une fois posé, vous devinez aisément les conséquences. La sagesse naturelle de Locke a beau les retenir, elles lui échappent de toutes parts, et le rattachent à cette chaîne de philosophes sensualistes dont le dernier anneau était Hobbes. Locke, c'est Hobbes avec toutes les différences nécessaires. Il ne le cite guère, il le reproduit souvent. Ainsi son chapitre sur l'influence du langage, en bien comme en mal, ressemble fort au chapitre analogue de Hobbes: Hobbes était nettement nominaliste, Locke aurait dû l'être ; mais quoiqu'il ne profésse pas le nominalisme, il le renferme et il l'a répandu. Hobbes et toute l'école sensualiste assimilent plus ou moins l'âme au corps, vous le savez. Locke n'a pas été jusque là; mais avec Occam et Scott il prétend qu'il est bien difficile de prouver autrement que

par la révélation que le sujet des opérations de l'entendement est esprit et non matière, et il soupçonne que Dieu, dans sa toute-puissance, aurait pu douer la matière de la faculté de penser. Locke était religieux, il est vrai, mais Leibnitz a montré que le christianisme de Locke inclinait au socinianisme (1), doctrine qui a toujours été assez pauvre sur Dieu et sur l'âme. Enfin si Locke est aussi libéral que Hobbes l'est peu, il reste à savoir qui des deux a manqué de conséquence.

Telle est, Messieurs, l'école sensualiste du dix-septième siècle dans son développement historique. Elle aboutit à Locke, qui ferme le dix-septième siècle et qui ouvre le dix-huitième. C'est Locke qui est la base de l'école sensualiste ultérieure; c'est à Locke que nous la reprendrons plus tard. Maintenant examinons le développement parallèle de l'idéalisme du dix-septième siècle.

Le fondateur de l'école idéaliste moderne est Descartes (2); cependant Descartes, ainsi que Bacon, ne commence pas par afficher une doctrine exclusive; il y tombe à son insu, ou plutôt il y

(1) *Inclinasse eum ad Socinianos quorum paupertina semper fuit de Deo et mente philosophia.* Epist. ad Bierling., correspondance de Korthold, t. IV, p. 15.

(2) Né en 1596, mort en 1650. La seule édition complète de ses ouvrages avec des fragmens nouveaux est celle de Paris, 1824-1826, onze vol. in-8 avec planches.

conduit. Comme Bacon, il débute par les préceptes les plus sages qui n'appartiennent à aucune école, et qui sont l'âme de la philosophie moderne tout entière. Lui-même est loin d'avoir négligé les études qui ont pour objet la nature extérieure. Rappelez-vous que Descartes était un des plus grands physiciens de son temps, qu'il passait sa vie à faire des expériences; mais c'était par dessus tout un grand géomètre et un observateur de la nature humaine. Il inclinait donc par la pente de son esprit et de ses habitudes à l'idéalisme; et comme au commencement du dix-septième siècle Bacon représente et reproduit Telesio et Campanella, de même Descartes représente de son côté et reproduit, avec les mêmes différences de temps et de génie, Jordano Bruno. Quand je dis Descartes, Messieurs, je parle de son école.

Descartes recherche quel est le point de départ fixe et certain sur lequel peut s'appuyer la philosophie. Il se trouve que la pensée peut tout mettre en question, tout, excepté elle-même. En effet, quand on douterait de toutes choses, on ne pourrait au moins douter qu'on doute : or, douter c'est penser; d'où il suit qu'on ne peut douter qu'on pense, et que la pensée ne peut se renier elle-même, car elle ne le ferait qu'avec elle-même. Là est un cercle dont il est impossible à tout scepticisme de sortir; là est donc le point de départ ferme et certain cherché par Descartes; et comme la pensée nous est donnée dans la conscience,

voilà la conscience prise comme le point de départ et le théâtre de toute recherche philosophique.

Suivez bien les conséquences que renferme ce principe. Je pense, et puisque je ne peux douter que je pense, je ne peux douter que je suis, en tant que je pense. Ainsi je pense, donc je suis, et l'existence m'est donnée dans la pensée. Première conséquence; voici la seconde :

Quel est le caractère de la pensée ? c'est d'être invisible, intangible, impondérable, inétendue, simple. Or si de l'attribut au sujet la conclusion est bonne, la pensée étant admise comme l'attribut fixe et fondamental du sujet que je suis, la simplicité de l'une donne la simplicité de l'autre, c'est-à-dire du moi ou de l'âme; et dès le second pas de la philosophie cartésienne, se rencontre la simplicité de l'âme, base de son immortalité.

Mais cette pensée qui est pour moi l'existence, puisqu'elle est ce dans quoi seulement je l'aperçois, atteint-elle toujours et infailliblement la vérité? Sans doute je n'ai pas d'autre moyen de connaître la vérité que ma pensée; mais je dois convenir que, dans plus d'un cas, cette pensée me trompe, et l'imperfection est un de ses caractères manifestes. Or, cette notion d'imparfait, c'est-à-dire de limité, de fini, de contingent, m'élève directement à celle de parfait, d'absolu, d'illimité, d'infini, de nécessaire ; c'est un fait que je n'ai pas et ne puis avoir l'une sans l'autre. J'ai donc cette idée de parfait et d'infini ; mais qui suis-je, moi

qui ait une pareille idée? un être dont l'attribut est la pensée finie, limitée, imparfaite. D'une part, j'ai l'idée de l'infini et du parfait, et de l'autre je suis imparfait et fini. De là la démonstration invincible de l'existence d'un être parfait; car si l'idée du parfait et de l'infini ne supposait pas l'existence réelle et substantielle d'un être parfait et infini, c'est seulement parce que ce serait moi qui aurais fait cette idée. Or, si je l'avais faite, je pourrais la défaire, je pourrais du moins la modifier. Mais je ne puis ni la défaire, ni la modifier; je ne l'ai donc pas faite; elle est donc en moi sans m'appartenir, sans se rapporter à moi : elle se rapporte donc à un modèle étranger à moi et qui lui est propre, savoir, Dieu; de sorte que par cela seul que j'ai l'idée de Dieu, il suit que Dieu existe.

Voilà donc l'existence de l'âme et l'existence de Dieu prouvées par la seule autorité de la pensée. Voilà l'existence de l'âme et l'existence de Dieu établies, et il n'a pas encore été question de l'existence du monde extérieur. Descartes en conclut que nous avons une certitude plus directe de l'existence de l'âme et de l'existence de Dieu que de l'existence des corps.

Cependant ce grand physicien, loin de nier l'existence des corps, en a cherché la démonstration; mais ne la cherchant que dans la pensée, il ne la pouvait trouver aisément. Dans le phénomène complexe de la pensée, Descartes rencontre

la sensation ; il ne la nie point ; il ne nie pas non plus que ce phénomène, étranger à la volonté, ne doive avoir une cause, et une cause étrangère, extérieure. Jusque là porte la philosophie cartésienne; mais s'il y a incontestablement une cause des sensations, quelle est cette cause ? Est-elle spirituelle ou matérielle ? Les sens n'en disent rien; les sens n'apprennent rien autre chose, sinon le toucher, la résistance, la vue, la surface et la couleur, etc. ; les sens apprennent les apparences sensibles ; mais le *substratum* en qui résident ces apparences, les sens n'en apprennent rien. Descartes hésite donc, et il se demande si par hasard il ne pourrait pas faire la supposition d'un mauvais génie, qui derrière toutes ces apparences fût le véritable auteur de cette fantasmagorie. Heureusement Descartes était en possession de l'existence de Dieu; ce Dieu était pour lui la perfection même; or, la perfection comprend beaucoup d'autres attributs, comme la sagesse, et par exemple la véracité. Si donc Dieu est véridique, il implique que lui, qui est en dernière analyse l'auteur de ces apparences qui nous séduisent à croire à l'existence réelle du monde extérieur, ne nous ait montré ces apparences que comme un piége et une déception. Donc ce n'est point un piége, une déception; donc ce qui paraît exister existe, et Dieu nous est garant de la légitimité de notre persuasion naturelle.

Mais sans m'arrêter au paralogisme que ren-

ferme le raisonnement par lequel Descartes fait reposer la certitude de l'existence du monde sur la véracité divine (1), il suffit de faire remarquer que si Descartes a fait preuve d'un bon sens et d'une profondeur admirables en ne mettant point l'existence de l'âme et l'existence de Dieu à la merci d'une argumentation d'école, et en tirant immédiatement ces deux convictions des données primitives de la pensée, il a commis une faute grave, un anachronisme évident dans l'histoire de la conscience, en ne plaçant pas sur la même ligne la conviction de l'existence du monde extérieur. Selon Descartes, l'homme ne croirait à l'existence du monde qu'ultérieurement à la suite d'un raisonnement assez compliqué, dont la base serait la véracité de Dieu. En fait, il n'en est pas ainsi, et la croyance à l'existence du monde est infiniment plus voisine du point de départ de la pensée; elle est et plus immédiate et plus profonde. Or, une fois l'existence du monde extérieur mal établie, et mise après l'existence de l'âme et l'existence de Dieu, elle est en péril et la porte est ouverte à l'idéalisme. Aussi, suivez Descartes dans ses deux disciples immédiats, Spinosa et Malebranche, et là vous reconnaîtrez les fruits légitimes des principes du maître. Chez eux, Dieu est tout, le monde et l'homme rien ou peu de chose. Je dis l'homme ainsi que le monde, voici pourquoi : frappé parti-

(1) Leçon 3e, p. 113-117.

culièrement, dans la conscience, du phénomène de la pensée, Descartes a négligé celui de l'activité volontairement et libre. Sans doute il ne nie point la liberté, il en parle souvent; mais il ne s'attache point à en donner une analyse exacte et approfondie ; il confond souvent la volonté et le désir, phénomènes tout-à-fait distincts, car le désir est passif et impersonnel, la volonté est le type même de l'activité et de la personnalité, le caractère le plus éminent de l'homme. La confusion du désir et de la volonté abaissait donc et affaiblissait dans le cartésianisme la notion de la personnalité humaine, en même temps qu'un paralogisme et un anachronisme compromettaient celle du monde. La notion seule de Dieu, de l'être parfait, nécessaire, absolu, était toujours là, inviolable et sacrée. Il était donc tout naturel que dans le progrès de l'école cette notion sublime, restant toujours la même, dans la défaillance toujours croissante de la notion du monde extérieur et de la notion de la volonté et de la personnalité humaine, la premier finît par absorber les deux autres : or c'est là précisément la philosophie de Spinosa et de Malebranche.

Au lieu d'accuser Spinosa (1) d'athéisme, il faudrait bien plutôt lui adresser le reproche contraire. Spinosa part de l'être parfait et infini de Des-

(1) Né à Amsterdam en 1632, mort à La Haye en 1677. Opp. ed. Paulus. Jean. 1802-1803, 2 vol. in-8°.

cartes, et il démontre facilement que l'être parfait et infini est seul l'être en soi ; que l'être fini, imparfait et relatif participe de l'être, sans le posséder par soi-même ; que l'être en soi est un nécessairement, qu'il n'y a qu'une substance, et que tout le reste n'a qu'une existence phénoménale ; qu'appeler des phénomènes des substances finies, c'est dire oui et non à la fois, attendu qu'une substance étant ce qui possède l'être par soi-même, et le fini étant ce qui participe de l'existence sans la posséder par soi-même, une substance finie implique deux notions contradictoires. Ainsi, dans la philosophie de Spinosa, l'homme et la nature sont de purs phénomènes, simples attributs de la substance unique et absolue, mais attributs qui sont coéternels à leur substance ; car, comme il n'y a pas de phénomène sans sujet, d'imparfait sans parfait, de fini sans infini, et que l'homme et la nature supposent Dieu, de même il n'y a pas non plus de substance sans phénomène, de parfait sans imparfait, d'infini sans fini, et Dieu suppose à son tour l'humanité et la nature. Le vice est ici dans la prédominance du rapport du phénomène à l'être, de l'attribut à la substance, sur le rapport de l'effet à la cause. Quand l'homme n'a point été donné comme une cause volontaire et libre, mais comme un désir impuissant et comme une pensée imparfaite et finie, Dieu, ou le modèle suprême de l'humanité, ne peut être qu'une substance et non une cause, l'être parfait, infini, né-

cessaire, substance immuable de l'univers, et non sa cause productrice et créatrice. Dans le cartésianisme, la notion de la substance jouait déjà un plus grand rôle que celle de la cause ; cette notion de substance devenue tout-à-fait prédominante constitue le spinosisme.

Voici maintenant en deux mots la théorie de Malebranche (1) :

Le point de départ de Malebranche est la théorie cartésienne, que la pensée humaine ne peut pas se connaître elle-même comme imparfaite et comme relative sans concevoir Dieu, l'être parfait et absolu ; or, comme il n'y a pas une seule pensée qui ne soit accompagnée du sentiment de l'imperfection d'elle-même, il s'ensuit qu'il n'y a pas une pensée, qui ne soit nécessairement accompagnée de la conception de Dieu, et que toute pensée étant en elle-même imparfaite, n'aurait point de valeur si elle n'était accompagnée de cette conception de Dieu, qui lui communique une force et une autorité supérieure. Ainsi l'idée de Dieu est à la fois contemporaine de toutes nos idées, et le fondement de leur légitimité ; et par

(1) Né à Paris en 1638, mort en 1715. Ses principaux ouvrages sont : *Recherche de la Vérité*, Paris, 1673; *Conversations chrétiennes*, 1677; *De la Nature et de la Grace*, Amsterdam, 1681; *Méditations chrétiennes*, 1683 ; *Entretiens sur la Métaphysique et la Religion*, 1688 ; *Entretien d'un Philosophe chrétien et d'un Philosophe chinois*, 1708.

exemple l'idée que nous nous faisons des corps extérieurs et du monde serait vaine si cette idée ne nous était donnée dans celle de Dieu. De là le fameux principe de Malebranche, que nous voyons tout, et le monde matériel lui-même, en Dieu ; ce qui veut dire que notre vision et conception du monde est accompagnée d'une conception de Dieu, de l'Être infini et parfait qui ajoute son autorité au témoignage incertain par lui-même et de nos sens et de notre pensée. D'une autre part, Malebranche ne détruit pas, comme l'a fait Spinosa, la notion de cause; il la maintient en Dieu, mais il la dégrade dans l'homme ; il fait la liberté de l'homme très faible et l'action de Dieu infinie. De là la théorie de Dieu comme auteur et principe de nos désirs, de nos actions et de nos pensées; de là la théorie des causes occasionnelles trouvée presque en même temps par Geulinx. Le dernier terme de ce système est l'absorption de l'homme en Dieu.

Tel est, Messieurs, l'état où se trouvaient le sensualisme et l'idéalisme, l'école de Bacon et celle de Descartes, à la fin du dix-septième siècle. Il me reste à vous parler de leur lutte et de ses résultats; c'est ce que je ferai dans notre prochaine réunion.

—

Douzième Leçon.

SOMMAIRE.

Lutte du sensualisme et de l'idéalisme. Leibnitz : tentative d'une conciliation qui se résout en idéalisme. — Scepticisme : Lamothe-Levayer, Huet, Hirnhaim, Pascal, Bayle, Glanvill.—Mysticisme : Mercurius Van-Helmont, Pordage, Poiret, Swedenborg.—Conclusion. Entrée dans le deuxième âge de la philosophie moderne, ou philosophie du dix-huitième siècle proprement dite.

MESSIEURS,

Dans la dernière leçon, nous avons vu la philosophie moderne se diviser dès sa naissance en deux écoles opposées, également exclusives, éga-

lement défectueuses, que représentent et résument au début du dix-huitième siècle Locke d'un côté, et de l'autre Spinosa et Malebranche. La lutte de ces deux grandes écoles remplit le premier quart et presque la moitié du dix-huitième siècle; déjà même elles s'étaient rencontrées et combattues à leur origine. Ainsi vous avez vu Gassendi attaquer l'idéalisme de Descartes, et Descartes l'empirisme de Gassendi. Plus tard, reprenant la querelle, Locke soumet à une analyse sévère les prétendues idées innées de Descartes (1) et la vision en Dieu de Malebranche (2); et dans la patrie même de Locke, Lée (3), Norris (4), et même l'ami et l'élève de Locke, Shaftesbury (5), combattent les principes et les conséquences de l'*Essai sur l'Entendement humain:* c'est sur ces entrefaites qu'est arrivé Leibnitz (6).

(1) Livre 1er de l'*Essai sur l'Entendement humain.*

(2) *Examen de l'Opinion du père Malebranche.*

(3) *Anti-Scepticisme,* ou *Remarques sur chaque chapitre de l'Essai de M. Locke,* par M. Lée.

(4) *Essai d'une Théorie du monde idéal.* Londres, 1704. Et antérieurement : *Réflexions sur l'Entendement humain,* dans sa *Félicité chrétienne,* 1690. Voyez la réponse de Locke.

(5) *Lettre à un Gentilhomme qui étudie à l'Université,* 1716.

(6) Né à Leipzig en 1646; voyage en France en 1672, en Angleterre en 1673, en Allemagne et en Italie de 1687 à 1689; président de l'Académie de Berlin en 1699, mort

Ce qui caractérisait par dessus tout Leibnitz, au milieu de beaucoup d'autres qualités supérieures, c'était l'étendue de l'esprit. Il conçut donc l'idée de faire cesser la lutte qui divisait la philosophie en combattant également les deux partis extrêmes, et en les ralliant en même temps dans le centre d'une théorie plus vaste qui les comprendrait avec les modifications nécessaires.

Leibnitz a écrit contre Locke un ouvrage sur le même plan et sous le même titre que celui de son adversaire, divisé en autant de livres et en autant de chapitres, dans lequel il le suit pied à pied, de principe en principe, de conséquences en conséquences (1). Il se garde bien de nier l'intervention nécessaire de la sensibilité; il ne détruit pas l'axiome : Il n'y a rien dans l'intelligence qui n'y soit venu par les sens; mais il fait cette réserve : Oui, mais excepté l'intelligence. La réserve est immense; en effet, si l'intelligence ne vient pas des sens, elle est donc une faculté originale; cette faculté originale a donc un développement qui lui est propre et engendre des notions qui lui appartiennent, et qui, ajoutées à celles qui naissent de l'exercice simultané de la sensibilité, complètent et constituent le domaine entier de la connaissance humaine. La théorie

à Hanovre en 1716. OEuvres complètes, éd. Dutens, 6 vol. in-4°. Genève, 1768.

(1) *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, publiés par Raspe, 1 vol. in-4°, 1765.

exclusive de l'empirisme échoue contre l'objection suivante : Les sens attestent ce qui est, ils ne disent point ce qui doit être, ils ne donnent pas la raison des phénomènes; ils peuvent bien nous apprendre que ceci ou cela est ainsi, de telle manière ou de telle autre, ils ne peuvent enseigner ce qui est nécessairement. Il faut prouver que nulle idée nécessaire n'est dans l'intelligence, ou il faut rendre compte de cet ordre d'idées par la sensation : or on ne peut nier cet ordre d'idées, ni en rendre compte par la sensation; donc les sens et l'empirisme qui expliquent un certain nombre de notions ne les expliquent pas toutes, n'expliquent pas celles qui expliquent et dominent toutes les autres.

Voilà pour l'école de Locke. Leibnitz n'a pas attaqué avec moins de force l'école cartésienne; il est le premier qui ait saisi le côté faible, le véritable vice du cartésianisme, savoir, la prédominance de l'idée de substance sur l'idée de cause. En effet, Messieurs, rappelez-vous comment Descartes arrive à Dieu. Il y arrive par l'impossibilité où il est, l'idée de l'imparfait etdu fini lui étant donnée, de ne pas supposer l'idée du parfait et de l'infini, et par conséquent un être infini et parfait, type réel et substantiel de cette idée. Dieu lui est donc donné sous la raison de l'être et de la substance, et non sous la raison de la cause. Je ne dis point que Descartes ait nié l'idée de cause, et qu'il ait proclamé la seule idée de substance; mais

il a négligé l'une et fait prévaloir l'autre, soit qu'il le sût, soit qu'il ne le sût pas ; il n'a pas dit que Dieu n'est pas cause, mais il a insisté particulièrement sur son caractère de substance. Ce qu'avait avancé négligemment Descartes, Spinosa l'a converti en système. Spinosa n'a mis et voulu mettre qu'un principe et une substance là où il fallait voir aussi une cause, et il en est résulté que le monde et l'humanité, tous les phénomènes visibles, ceux de l'esprit et ceux de la matière, ne sont plus des effets, mais des modes ; par conséquent Dieu n'est plus créateur, il n'est que le *substratum* commun de tout ce qui existe, de sorte que tout ce qui existe est coéternel à Dieu. Et dans cette coéternité périssent à la fois, avec la vertu créatrice de Dieu, l'activité propre de l'homme, et par une conséquence extrême mais rigoureuse, le mouvement même du monde; l'humanité et le monde ne sont pour Spinosa qu'une ombre de l'existence. Malebranche, c'est Spinosa chrétien, un peu plus orthodoxe et moins conséquent. Si pour Malebranche, retenu par la foi chrétienne, Dieu est encore le créateur du monde et de l'homme, Malebranche, comme Spinosa, dépouille le genre humain de toute activité volontaire et libre ; car il identifie comme Spinosa la volonté avec le désir, la volonté qui atteste une activité personnelle, avec le désir qui est passif et se rapporte à Dieu, si l'on veut, en dernière analyse, mais d'abord au premier objet venu qui nous rem-

plit l'âme de désirs involontaires. La philosophie de Malebranche et celle de Spinosa n'est pas moins que le suicide de la liberté et de l'humanité au profit de la substance éternelle. C'est Leibnitz, Messieurs, qui le premier a découvert et exposé le vice caché de toute l'école cartésienne, la prédominance de l'idée de substance sur l'idée de cause ; et il est le premier qui ait établi que l'une implique l'autr , et que toute substance est essentiellement cause. En effet, ou la substance est comme si elle n'était pas, ou elle se manifeste et se développe en modalités et en attributs : or, elle ne le peut si elle n'a pas en elle la vertu de se manifester et de se développer, c'est-à-dire si, outre qu'elle est une substance, elle n'est pas aussi une cause, une cause de développement et de manifestation. Une substance qui ne serait point une cause serait une substance qui ne se développerait, qui ne se manifesterait pas, qui par conséquent n'admettrait même aucun attribut distinct d'elle, et ne serait qu'une substance abstraite, une entité scholastique. Ainsi, selon Leibnitz, toute substance réelle et non verbale est essentiellement douée d'énergie, elle est une force : de là le Dieu essentiellement créateur de Leibnitz ; de là une création nécessaire et non accidentelle, qui est le développement même et la manifestation de Dieu, et qui par conséquent est parfaitement ordonnée ; de là un monde composé d'êtres qui sont des forces ; de là enfin

une âme humaine comme celle que nous avons et à laquelle nous croyons tous, une âme qui n'est pas seulement soumise à l'action du monde et de Dieu, mais qui a aussi en elle une puissance d'action qui lui appartient et ne relève que d'elle-même.

Jusque là tout est à merveille; on ne peut mieux saisir le vice de l'école empirique et celui de l'école cartésienne. La première polémique est connue; la seconde l'est beaucoup moins, et elle est pourtant un des meilleurs titres de gloire de Leibnitz. Ce titre obscurci et presque perdu lui a été restitué dans ces derniers temps, il a été remis en honneur et en lumière par un de nos compatriotes, digne de servir d'interprète à Leibnitz, M. de Biran, dont je ne puis prononcer ici le nom sans une émotion douloureuse, quand je songe qu'il a été enlevé si vite à la philosophie française, qui déjà lui devait tant (1)!

Voilà donc Leibnitz se séparant également du sensualisme de Locke et de l'idéalisme de Descartes, et ne rejetant absolument ni l'un ni l'autre : c'est là selon moi l'idée fondamentale de Leibnitz, et vous sentez que j'y applaudis de toutes mes forces. Pourquoi ne le dirais-je pas? Puisqu'on cherche à ces faibles leçons des antécédens, je le re-

(1) Voyez son *Examen des Leçons de M. Laromiguière*, 2e édit., Paris, 1829; et l'article *Leibnitz* dans *la Biographie universelle*.

connais bien volontiers, c'est à Leibnitz qu'elles se rattachent ; car Leibnitz, ce n'est pas seulement un système, c'est une méthode, et une méthode théorique et historique à la fois, dont le caractère éminent est de ne rien repousser et de tout comprendre pour employer tout. Telle est la direction que nous nous efforçons de suivre, et celle que nous ne cesserons de recommander comme la seule, comme la véritable étoile sur la route obscure de l'histoire de la philosophie. Mais il faut bien distinguer, Messieurs, cette direction générale de l'esprit de Leibnitz d'avec son système ; car lui aussi a fini par un système, et par un système qui a le malheur de ressembler à une hypothèse. Nous n'en avons que des morceaux, *disjecti membra poetæ;* car Leibnitz n'a point laissé de véritable monument systématique. Distrait par ses emplois, et par cet amour immense de la science qui lui faisait embrasser toutes les parties des connaissances humaines et entretenir une vaste correspondance avec toute l'Europe scientifique, Leibnitz a négligé d'écrire le dernier mot de sa philosophie : on est réduit à le chercher çà et là dans les fragmens échappés de sa plume à différentes époques. Le fond de toutes ses pensées semble bien la monadologie et l'harmonie préétablie. La monadologie repose sur cet axiome : Toute substance est en même temps une cause, et toute substance, étant une cause, a par cela en elle-même le principe de son développe-

ment propre : telle est la monade; c'est une force simple. Chaque monade a des rapports à toutes les autres ; elle est ordonnée sur le même plan que l'univers ; c'est l'univers en abrégé, c'est, comme dit Leibnitz, un miroir vivant qui réfléchit l'univers entier sous son point de vue particulier. Mais toute monade étant simple, il n'y a point d'action immédiate d'une monade sur une autre ; seulement il y a un rapport naturel de leur développement respectif, qui fait leur apparente communication : ce rapport naturel, cette harmonie qui a sa raison dans la sagesse de l'ordonnateur suprême, est l'harmonie préétablie. Il suivrait de là que chaque monade, par exemple l'âme humaine, tire tout d'elle-même et ne reçoit en rien l'influence de cette autre aggrégation de monades qu'on appelle le corps, et que le corps ne subit non plus en aucune manière l'influence de l'âme. Il n'y aurait point entre le corps et l'âme réciprocité d'action ; il y aurait simple correspondance : ce seraient comme deux horloges montées à la même heure, qui correspondent exactement, mais dont les mouvemens internes sont parfaitement distincts. Mais, Messieurs, nier l'action du corps sur l'âme et celle de l'ame sur le corps, c'est d'abord nier un fait évident ; ensuite si ce n'est pas nier explicitement les objets extérieurs, c'est condamner l'âme à les ignorer, car c'est la condamner à ne pas sortir d'elle-même, et la réduire à la pure conscience ; c'est

donc engager la philosophie dans la route de l'idéalisme. Ainsi après avoir quelque temps suspendu la lutte des systèmes, Leibnitz y est retombé lui-même ; après avoir essayé d'arrêter le cours des écoles exclusives, il l'a grossi et précipité : car c'est précisément le leibnitzianisme qui a répandu de tous côtés, dans la patrie de Leibnitz, ces fortes semences d'idéalisme qui plus tard ont porté leurs fruits.

Vous concevez que l'empirisme ne s'est pas tenu pour battu par l'hypothèse de l'harmonie préétablie : règle générale, ce n'est jamais par une exagération qu'on en corrige une autre; la plus grande force de nos ennemis est dans nos fautes, et ce qui décrie toutes les écoles ce sont précisément leurs prétentions exagérées. Vous concevez donc que les partisans de Locke, loin d'être arrêtés par les hypothèses idéalistes, cartésiennes et leibnitziennes, se sont au contraire autorisés des vices manifestes, et, disons-le, du ridicule de ces hypothèses, pour s'enfoncer de plus en plus dans les voies du sensualisme, et pousser leurs principes jusqu'aux conséquences les plus déplorables. En Angleterre, l'ami, l'écolier de Locke, Collins (1), nie positivement la liberté de l'homme. Locke avait insinué qu'il n'était pas impossible que la matière pût penser ; Dodwell (2) change

(1) Né en 1676, mort en 1729.
(2) Né à Dublin en 1641, mort en 1711.

ce doute en certitude et entreprend de démontrer la matérialité de l'âme, ce qui réduit beaucoup ses chances d'immortalité. Enfin Mandeville (1), trouvant dans Locke la théorie de l'utile comme seule base de la vertu, en conclut qu'il n'y a aucune distinction essentielle entre la vertu et le vice, et il aboutit à cette conséquence qu'on a dit beaucoup trop de mal du vice ; qu'après tout le vice n'est pas si fort à mépriser dans l'état social ; que c'est la source d'un grand nombre d'avantages précieux, de professions, d'arts, de talens, de vertus qui sans lui seraient impossibles (2). Voilà les extravagances de l'école empirique ; et par là qu'a-t-elle fait, Messieurs ? elle a soulevé contre elle des adversaires nouveaux. Newton et ses disciples, les deux Clarke et surtout Samuel (3), s'élevèrent contre les conséquences irréligieuses de l'école empirique ; et en même temps Wollaston, R. Cumberland, Shaftesbury (4), en combattirent la tendance morale et politique : Wollas-

(1) Hollandais, d'origine française, médecin à Londres ; né à Dordrecht en 1670, mort en 1735.

(2) Voyez cette apologie du vice dans la *fable des Abeilles,* Londres, 1714.

(3) Né en 1675, mort en 1729. Voyez sa polémique avec Collins et Dodwell ; ses sermons sur l'existence de Dieu et ses attributs, et sa correspondance avec Leibnitz. OEuvres complètes, Londres, 4 vol., 1738-1742.

(4) Né en 1671, mort en 1713. *Recherches sur la Vertu et le Mérite,* 1699.

ton (1) se rattache à Herbert de Cherbury (2) ; R. Cumberland (3) à Grotius (4) et à Puffendorff (5). Enfin Collier (6) et G. Berkeley (7), pour en finir avec le matérialisme, nient l'existence de la matière. Berkeley, partant d'une théorie scholastique conservée par Locke, savoir que nous ne concevons les objets extérieurs que par l'intermédiaire et l'image des idées sensibles, bat en ruine l'hypothèse d'idées qui représenteraient des corps, et par là il s'imagine avoir détruit la racine de la croyance au monde matériel qu'il regarde comme une illusion de la philosophie, à laquelle le genre humain n'a jamais ajouté foi.

De l'Angleterre, tournez les yeux sur la France, vous y trouvez le spectacle de la même lutte entre l'école de Descartes et celle de Gassendi. En Allemagne, si Wolf (8), le professeur par excellence,

(1) Né en 1659, mort en 1724. *Religion naturelle.*

(2) Né en 1581, mort en 1641. *Tractatus de Veritate,* 1624.

(3) Né en 1632, mort en 1719. *Des Lois naturelles,* 1672. Trad. franç. de Barbeyrac, 1744.

(4) Né en 1583, mort en 1645.

(5) Né en 1632, mort en 1694. *Elementa juris universalis. Jus naturæ et gentium,* 1672. *Compendium de officio hominis,* 1673.

(6) *Clavis universalis,* 1715.

(7) Irlandais, né en 1684, évêque de Cloyne en 1734, mort en 1755. OEuvres complètes, 2 vol. in-4°, 1784.

(8) Né à Breslaw en 1679, *privat docen* à Iena de 1703

répand partout le Leibnitzianisme, n'oubliez pas les résistances, les persécutions même qu'il a rencontrées; n'oubliez pas qu'il y avait plus d'un élève de Locke parmi ses adversaires. La lutte est plus inégale en Italie. Fardella, à Venise (1), reproduit ou trouve de lui-même l'idéalisme de Malebranche; à Naples, Vico (2), tout en combattant avec force le mépris fort condamnable qu'avait affiché Descartes pour l'autorité de l'histoire et des langues, n'en adopte pas moins sa philosophie générale, et il appartient encore à cette noble école idéaliste qui n'a jamais été détruite dans la patrie de saint Thomas et de Bruno. Déjà pourtant Genovesi est né (3).

Tel était à peu près, vers 1750, l'état du dogmatisme empirique et du dogmatisme idéaliste en Europe. Vous avez vu qu'aucun de ces deux systèmes n'avait échappé aux conséquences qui dérivent de leurs principes; une lutte d'un siècle entier avait fait paraître avec éclat tous les vices attachés à l'un et à l'autre. De là devait sortir et est en effet sorti d'assez bonne heure le scepticisme, précisément dans la mesure même du dogmatisme qui l'engendrait. En général, aussi loin sont poussées les

à 1707, professeur à Halle jusqu'en 1723, chassé, puis réintégré, et mort à Halle en 1754.

(1) Mort à Padoue, 1718.

(2) Né à Naples en 1668, mort en 1744.

(3) En 1712

extravagances du dogmatisme, aussi loin s'élance la hardiesse du scepticisme ; toutefois à deux conditions : 1° il faut qu'on soit dans un siècle de liberté et d'indépendance, sans quoi les extravagances du dogmatisme ne portent pas leurs meilleurs fruits ; on n'ose ni douter ni paraître douter, et la terreur étouffe le scepticisme dans la pensée même, ou l'y retient; 2° il ne suffit pas d'être indépendant, il faut encore être exercé à revenir sur soi-même, à examiner les différentes bases, les différens procédés des systèmes, et à rapprocher leurs conséquences de leurs principes ; il faut enfin que l'esprit de critique ait déjà pris quelque force. Or, rappelez-vous que nous en sommes au siècle de Bacon et de Descartes, au siècle qui a établi la philosophie sur la double base de l'indépendance et de la méthode. Aussi le scepticisme n'a point manqué au dix-septième siècle, et il a été, comme il devait être, en raison directe du vaste et riche dogmatisme dont je vous ai signalé et les momens distincts et les principaux représentans.

En jetant les yeux sur la liste assez longue des philosophes sceptiques qui ont paru dans le premier âge de la philosophie moderne, je ne puis m'empêcher de les diviser d'abord en deux classes, savoir : les vrais sceptiques, et les faux sceptiques. Ici se présente un phénomène dont je vous ai déjà parlé, et que nous verrons plus tard se reproduire, mais qu'il importe de signa-

ler à sa naissance dans la philosophie moderne.

Rappelez-vous l'ordre nécessaire du développement de l'esprit humain, tel que nous l'a montré l'histoire rapide que je vous en ai faite; partout nous avons vu la philosophie sortir du sein de la théologie. Elle en est sortie, et tout d'abord elle s'est partagée en deux dogmatismes qui tous deux ont souvent abouti à de folles conséquences. Or, il était impossible que la théologie vît sans ombrage s'élever à coté d'elle une philosophie indépendante; et la théologie dut s'affliger d'autant plus de voir l'esprit humain lui échapper, qu'elle le vit faire un aussi triste essai de ses forces. Aussi, à très bonne intention, la théologie entreprit-elle, et elle en avait le droit et le devoir, de rappeler l'esprit humain au sentiment de sa faiblesse. Elle le servait par là; car il est de la plus grande importance de rappeler sans cesse au dogmatisme que sa base après tout est la raison humaine, et que la raison humaine a ses limites. Mais si la théologie sert encore l'esprit humain en lui rappelant sa faiblesse, il faut comprendre que ce service n'est pas tout-à-fait désintéressé, et que le but secret ou avoué, mais naturel et nécessaire de la théologie, est de ramener l'esprit humain du sentiment de sa faiblesse, en exagérant un peu ce sentiment, à la foi ancienne, à l'ancienne autorité de laquelle était sortie la philosophie.

En effet, au dix-septième siècle, à peine la

philosophie indépendante avait-elle produit quelques essais de dogmatisme idéaliste et empirique, qu'aussitôt la théologie, s'autorisant des fautes où déjà était tombée la philosophie, s'est empressée de lui mettre sous les yeux le tableau de ses erreurs, afin de la dégoûter de l'indépendance et de la ramener à la foi. Et il faut que cet artifice ait alors été bien souvent employé en Europe, car le secret en fut connu bien vite. Dès 1692, ce feint scepticisme est démasqué et combattu dans un livre que je confesse n'avoir pas lu, mais dont le titre est bien remarquable, *Pyrrhonismus pontificus* (1). Il me semble que c'est dans cette classe de sceptiques qu'il faut placer Lamothe-le-Vayer, Huet et Gérôme Hirnhaim.

Lamothe-le-Vayer a écrit des dialogues en apparence sceptiques, à l'imitation des anciens, sous le nom fictif d'Horatius Tuberon (2). On y trouve à tout moment ce principe que, puisque la raison humaine ne peut arriver à la vérité, il faut qu'elle s'adresse à l'autorité religieuse. Toutefois le livre de Lamothe-le-Vayer manque tellement de caractère, que je n'ai pas bien discerné, je l'avoue, si ce principe est son but véritable, ou si ce n'est

(1) Par Fr. Turretini, de Genève, imprimé à Leyde.

(2) Mons, 1671. La bonne édition des œuvres complètes est celle de Dresde, 1756-1759, 14 vol. in-8°. Né à Paris en 1586, mort en 1672.

pas une réserve que lui imposaient ses fonctions de précepteur des enfans de France.

Pour Huet, rien n'est plus clair que son but, il est dogmatique et théologique. Evêque d'Avranches, employé aussi dans l'éducation des enfans de France, et célèbre d'ailleurs comme érudit, Huet, d'abord partisan de Descartes, puis son adversaire, a laissé un *Essai sur la faiblesse de l'esprit humain,* dont la conclusion dernière est qu'il faut revenir à la foi et s'y tenir. Ce prétendu sceptique est l'auteur de la *Démonstration évangélique.* Mais à qui cette démonstration est-elle adressée ? à l'esprit humain, apparemment, à ce même esprit humain qu'Huet vient de convaincre de ne pouvoir atteindre à la vérité, et qui, par conséquent, doit être incapable de saisir la vérité de la démonstration évangélique (1).

Jérôme Hirnhaim était un religieux prémontré, docteur en théologie à Prague (2). Je n'ai pu me procurer son ouvrage, qui n'est pas à la Bibliothèque royale de Paris, mais le titre en indique assez l'esprit; le voici tout entier : *De typho generis humani, sive de scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate, labilitate, falsitate, jactantia, præsumptione, incommodis et periculis, tractatus brevis in quo etiam vera sapientia à falsa discernitur, simplicitas mundo con-*

(1) Né à Caen en 1630, mort en 1721.
(2) Mort en 1679.

tempta extollitur, idiotis in solatium, doctis in cautelam conscriptus. Prag., 1676.

Il faut mettre Pascal (1) à la tête de cette classe de sceptiques; en effet, Pascal est incontestablement sceptique dans plusieurs de ses *Pensées ;* et en même temps le but avoué de son livre est un dogmatisme religieux d'une parfaite orthodoxie. Ni ce scepticisme, ni cette orthodoxie n'ont rien de fort remarquable en eux-mêmes. Son scepticisme est celui de Montaigne et de Charon, qu'il reproduit souvent dans les mêmes termes; n'y cherchez ni une vue nouvelle, ni un argument nouveau. Il en est à peu près de même de son dogmatisme théologique. Qui donc place si haut Pascal et constitue son originalité ? C'est que, tandis que le scepticisme n'est évidemment pour les autres sceptiques dont je viens de vous entretenir, qu'un jeu de l'esprit, une combinaison inventée de sang-froid pour faire peur à l'esprit humain de lui-même et le ramener à la foi, il est profondément sincère et sérieux dans Pascal. L'incertitude de toutes les opinions n'est pas entre ses mains un épouvantail de luxe; c'est un fantôme imprudemment évoqué qui le trouble et le poursuit lui-même. Dans ses *Pensées* il en est une rarement exprimée, mais qui domine et se sent partout, l'idée fixe de la mort. Pascal, un jour, a vu de près la mort sans y être préparé, et il en a

(3) Né en 1623, mort en 1662.

eu peur. Il a peur de mourir, il ne veut pas mourir, et ce parti pris en quelque sorte il s'adresse à tout ce qui pourra lui garantir le plus sûrement l'immortalité de son âme. C'est pour l'immortalité de l'âme, et pour elle seule, qu'il cherche Dieu; et du premier coup d'œil que ce jeune géomètre, jusque là presque étranger à la philosophie, jette sur les ouvrages des philosophes, il n'y trouve pas un dogmatisme qui satisfasse à ses habitudes géométriques et au besoin qu'il a de croire, et il se jette entre les bras de la foi, et de la foi la plus orthodoxe; car celle-là enseigne et promet avec autorité ce que Pascal veut espérer sans crainte. Que cette foi ait aussi ses difficultés, il ne l'ignore pas, et c'est pour cela peut-être qu'il s'y attache davantage comme au seul trésor qui lui reste, et qu'il s'applique à grossir de toute espèce d'argumens, bons et mauvais, ici de raisons solides, là de vraisemblances, là même de chimères. Livrée à elle-même, la raison de Pascal inclinerait au scepticisme; mais le scepticisme c'est le néant; et cette horrible idée le rejette dans le dogmatisme, et le dogmatisme le plus impérieux. Ainsi, d'un côté, une raison sceptique; de l'autre, un invincible besoin de croire : de là un scepticisme inquiet et un dogmatisme qui a aussi ses inquiétudes; de là encore, jusque dans l'expression de la pensée, ce caractère mélancolique et pathétique qui, joint aux habitudes sévères de l'esprit géométrique, fait du style de Pas-

cal un style unique et d'une beauté supérieure.

L'école sceptique de Gassendi est d'un caractère bien différent. Là, selon moi, il est évident que la foi n'est qu'une réserve ou une habitude. Le point de départ de cette école est l'empirisme ; son instrument et sa forme est l'érudition, forme commode, qui, entre autres avantages, avait alors celui de faire passer le scepticisme sous le manteau respecté de l'antiquité. Comme Gassendi avait mis son empirisme sous le nom d'Épicure, tout en faisant les réserves nécessaires, de même l'ami intime de Gassendi, son élève, son biographe, l'éditeur de quelques uns de ses ouvrages, celui qui a reçu son dernier soupir, Sorbière (1) a mis son scepticisme sous la protection du nom de Sextus : il a traduit et commenté Sextus Empiricus. Il faut en dire à peu près autant de l'abbé Foucher (2), qui était surnommé de son temps le restaurateur de la nouvelle académie et qui a écrit un livre contre le dogmatisme de Descartes et de Malebranche.

Bayle est l'idéal de cette école d'érudits sceptiques. Il était fait pour le scepticisme par sa bonne foi et par sa mobilité : sa vie est l'image de son caractère (3). Ne protestant, il se fait ca-

(1) Né en 1615, mort en 1670.

(2) Né en 1644, mort en 1696, *Critique de la Recherche de la Vérité*, 1675.

(3) Né à Carla, comté de Foix, en 1648, mort en Hollande en 1706.

tholique ; à peine est-il catholique qu'il se refait protestant ; après bien des aventures il se retire en Hollande ; et après y avoir passé quelque temps, il paraît qu'il songeait à revenir en France et au catholicisme ; l'un était alors la seule route de l'autre. On peut dire que Bayle est plus encore paradoxal que sceptique, comme il est plus érudit que penseur ; car il ne semble pas avoir été doué d'une grande fécondité d'invention. Il se met presque toujours derrière quelque nom ou quelque opinion, derrière un ordre d'argumens donnés qu'il excelle à développer, éclaircir et à fortifier. Voici sa pratique constante et comme sa méthode : Étant donnée à attaquer une opinion accréditée de son temps, théologique, ou philosophique, trouver quelque vieille opinion bien décriée, presque réduite à l'ignominie, la reprendre en sous-œuvre, l'arranger et la développer ; ne pas l'avouer nettement et franchement, mais à l'aide de cette opinion remise à neuf et rendue à la circulation, affaiblir l'opinion régnante. Cependant pour être juste envers lui, il faut convenir qu'il a mis dans le monde, pour son compte, un certain nombre de paradoxes qui lui appartiennent. Par exemple, c'est dans les *Pensées sur la Comète* que se trouve pour la première fois le principe fameux qui a fait depuis bien du chemin et qui n'en est pas plus près de la vérité, qu'une idée fausse ou indigne de Dieu est pire que l'indifférence ou l'athéisme. C'est encore là que Bayle

avance qu'on peut être honnête homme et athée; qu'un peuple sans religion est encore capable d'ordre social, et que toute société n'est pas essentiellement religieuse. Mais si ces paradoxes, et beaucoup d'autres (1), trahissent bien dans Bayle un esprit sceptique, ils ne constituent pas un ensemble régulier, un système de scepticisme.

Le sceptique systématique du dix-septième siècle est l'anglais Joseph Glanvill, mort (2) prédicateur et chapelain du roi d'Angleterre. Cette éminente fonction peut d'abord faire naître quelques soupçons sur la nature de son scepticisme ; mais ces soupçons se dissipent à une lecture attentive et approfondie : Glanvill appartient à l'école de Bacon. Membre de l'Académie royale des sciences de Londres, il défendit cette illustre compagnie contre l'accusation d'irréligion qu'on lui faisait, et qu'on a faite depuis à d'autres semblables académies. Ses ouvrages attestent un esprit cultivé et bien fait ; celui dans lequel il a consigné son scepticisme est intitulé : *Scepticisme scientifique, ou Aveu d'ignorance comme moyen de science, Essai sur la vanité du dogmatisme et sur la folie de la confiance en ses propres opinions* (3). C'est une

(1) Voyez les *Pensées sur la Comète*, et les articles *Manichéens, Pauliciens*, etc.

(2) En 1680.

(3) *Scepsis scientifica*, or confest ignorance the way to science; in an essay of the vanity of dogmatizing and

attaque régulière et méthodique contre le dogmatisme le plus accrédité d'alors, le dogmatisme idéaliste. Sans arrêter trop long-temps votre attention sur cet écrit, je veux vous en signaler un passage important, savoir le chapitre xxv, où Glanvill examine et réfute le dogmatisme par rapport à l'idée de cause. Selon lui, nous ne pouvons rien connaître véritablement si nous ne le connaissons dans sa cause. Les causes sont l'alphabet de la science, sans lequel on ne peut lire dans le livre de la nature (1). Or nous ne connaissons que de simples effets, et encore par nos sens (2). Nos sens ne dépassent pas les phénomènes, et quand nous voulons rattacher les phénomènes à des causes invisibles et au dessus des sens, nous ne faisons que des hypothèses. Descartes lui-même, ce grand secrétaire de la nature (3), quoiqu'il ait surpassé tous les philosophes qui l'ont précédé dans l'explica-

confident opinion, avec une apologie de la philosophie, et une défense de la *Scepsis* contre les objections de Th. Albius. Londres, 1665. Croirait-on que le même homme a écrit, en 1666, en faveur de la sorcellerie? Mais peut-être n'était-ce qu'un jeu pour confondre encore et mystifier l'esprit humain.

(1) Pag. 154. « These are the alphabet of science, and nature cannot be read without them. »

(2) « We know nothing but effects and those by our senses »

(3) Pag. 155. « And though the great secretary of nature, the miraculous Descartes.... »

tion du système du monde, n'a pourtant donné cette explication que pour une hypothèse. Enfin si nous connaissions les causes, nous connaîtrions tout, de sorte que la prétention du dogmatisme relativement aux causes, implique celle de l'omniscience. Sans doute il ne faut pas trop vanter cette polémique, qui n'a pas plus de deux ou trois pages, et qui est assez superficielle ; mais il faut remarquer que Glanvill est Anglais, qu'il a eu la plus grande célébrité de son temps, que Hume, dans sa jeunesse, a dû trouver assez grande encore autour de lui la réputation de Glanvill ; qu'il a dû le lire, et qu'on ne peut nier par conséquent que Glanvill ne soit l'antécédent direct de Hume.

Il me reste à vous entretenir de l'école mystique. Nous avons vu constamment jusqu'ici les folies de l'idéalisme et du sensualisme produire le scepticisme, et le scepticisme, ne pouvant détruire le besoin de croire, qui est inhérent à l'âme humaine, contraindre le dogmatisme de revêtir la forme nouvelle du mysticisme. De plus, comme le scepticisme est toujours, dans une époque de liberté et de critique, en raison directe du dogmatisme, de même le mysticisme est presque toujours en raison directe et du scepticisme et du dogmatisme : aussi dans le premier âge de la philosophie moderne, y a-t-il eu autant de mystiques importans qu'il y a eu de grands sceptiques et de dogmatiques célèbres.

Ce qui caractérise le mysticisme est de déses-

pérer des procédés réguliers de la science, et de croire que l'on peut atteindre directement, sans l'intermédiaire des sens et sans l'intermédiaire de la raison, par une intuition immédiate, le principe réel et absolu de toute vérité, Dieu. Or le mysticisme trouve Dieu ou dans la nature, de là un mysticisme physique et naturaliste, si je puis m'exprimer ainsi; ou dans l'âme, de là un mysticisme morale et métaphysique. Enfin, le mysticisme a aussi ses vues historiques; et vous concevez que, dans l'histoire, ce qu'il considère surtout, c'est ce qui y représente en grand, et sous sa forme la plus régulière, le mysticisme, c'est-à-dire les religions; et vous concevez encore que ce n'est pas à la lettre même des religions, mais à leur esprit qu'il s'attache; de là un mysticisme allégorique et symbolique. On peut distinguer ces trois points de vue dans le développement du mysticisme, et je vous prie de ne les point oublier, Messieurs; mais il me suffit de vous les avoir indiqués; sans les suivre davantage, je me contenterai de vous citer les noms des principaux mystiques de chaque nation de l'Europe au dix-septième siècle.

L'Allemagne, qui a toujours été jusqu'ici le pays classique du mysticisme, nous offre d'abord le fils du célèbre Van Helmont, savoir, Mercurius Van Helmont, né en 1618, mort en 1699, lequel passa toute sa vie à voyager en Angleterre et en Allemagne, et a laissé plusieurs ouvrages dont le

plus célèbre est : *Ceder Olam sive ordo sæculorum, hoc et historica enarratio doctrinæ per unum in quo sunt omnia,* 1693. Parmi les mystiques allemands, outre Marcus Marci de Kromland, mort en 1676, et Jean Engel, de Silésie, né en 1624, mort en 1677, il faut citer encore Jean Amos, né en 1592 à Comna en Moravie, et appelé pour cela Comenius, mort en Hollande en 1671, et dont l'ouvrage est un essai de réforme de la physique par le mysticisme : *Synopsis physices ad lumen divinum reformatæ,* 1633. Amos suppose deux substances, la matière et l'esprit, et la lumière comme intermédiaire.

En Angleterre, peut-être Théophile Gale (1) et Cudworth (2) ne sont-ils encore que des idéalistes sans grande méthode; mais H. Morus (3) est décidément mystique. Morus avait été d'abord ardent cartésien, et Descartes lui a adressé plusieurs lettres; ensuite il passa du cartésianisme au mysticisme, ce qui est assez naturel; car, en thèse générale, rappelez-vous que comme nous avons vu jusqu'ici le scepticisme sortir de l'empirisme, de même nous avons vu et nous voyons encore le mysticisme sortir de l'idéalisme. Il ne faut pas oublier, parmi les mystiques anglais de ce temps,

(1) Mort en 1677 : père du savant Thom. Gale.

(2) Mort en 1688, l'auteur du *Système intellectuel,* traduit par Mosheim, 2 vol. in-4°. Lugd. Bat., 1773.

(3) H. Mori Opp. 2 vol. in-fol. Lond, 1679.

Jean Pordage, prédicateur et médecin, qui introduisit en Angleterre les idées de l'allemand Bohme, et les présenta sous une forme régulière et systématique (1).

En France, le mysticisme n'a pas eu moins de succès. Je ne veux point compter parmi les mystiques, comme quelques historiens de la philosophie, Pascal; car si Pascal abandonne la raison pour la foi, c'est pour la foi orthodoxe, tandis que le mysticisme incline toujours à l'hétérodoxie. Je ne veux pas non plus mettre dans cette classe Malebranche, car d'abord Malebranche ne subordonne pas la raison à la foi, mais il établit la conformité de l'une et de l'autre; ensuite la foi de Malebranche est orthodoxe comme celle de Pascal. On serait plus tenté d'y mettre Fénélon; car Fénélon préfère la contemplation à la pensée, et sa foi, on peut bien le dire aujourd'hui, touche à l'hétérodoxie. Fénélon est mystique, mais soit faiblesse, soit humilité, soit bon sens, il ne dépasse point ce degré du mysticisme moral qu'on appelle le quiétisme. Le mystique français le plus décidé de cette époque est Pierre Poiret, né à Metz en 1646, mort en 1719. Cartésien comme Morus, comme Morus il abandonna le cartésianisme, ou plutôt il en adopta

(1) Né en 1625, mort en 1698. *Metaphysica vera et divina*, 3 vol. 1725, Francfort et Leipzig. *Sophia sive detectio cœlestis sapientiæ de mundo interno et externo*, Amsterd., 1699. *Theologia mystica*. Amst., 1698.

les dernières conséquences, qui l'ont conduit et devaient le conduire au mysticisme. Il a écrit un très grand nombre d'ouvrages. Le plus célèbre est écrit en français : *Economie de la divine Providence,* 1649, 7 vol. in-12. Sur la fin de sa vie, il combattit le sensualisme de Locke dans un livre estimable : *Fides et Ratio collatæ ac suo utraque loco redditæ adversus principia J. Lockii. Amstelod.* 1707. Le seul de ses ouvrages dont je veux vous entretenir un moment est une lettre très curieuse dans laquelle il donne une idée assez claire du mysticisme, énumère ses points de vue les plus essentiels, et conclut par une histoire, ou du moins une nomenclature étendue des auteurs mystiques (1). Si quelqu'un voulait traduire cette lettre assez courte, ce serait un petit monument mystique qui pourrait tenir lieu de beaucoup d'autres. Selon Poiret, le mysticisme a pour fondement, d'une part, l'impuissance de la raison, et de l'autre la corruption de la volonté ; de là la nécessité de tout recevoir de Dieu, la vérité par la foi et la révélation, la vertu par la grace. La perfection pratique consiste à être un pur instrument de l'action divine, *pati Deum Deique actus.* Le mysticisme de Poiret est surtout moral et pratique, tandis que Pordage, Amos et Van Helmont sont

(1) *Theologiæ mysticæ ejusque auctorum idea generalior.* Amstelod., 1707.

plutôt des mystiques naturalistes. Vers le milieu du dix-septième siècle s'est élevé un mysticisme plus vaste qui renferme les trois points de vue essentiels du mysticisme : savoir le mysticisme sentimental et moral, le mysticisme naturaliste, et le mysticisme allégorique. Vous voyez que je veux parler de la doctrine du fameux Swedenborg. Swedenborg clôt tout le mysticisme du dix-septième siècle, comme Glanvill et Bayle ferment le scepticisme de ce même âge, comme Leibnitz et Locke en représentent et en résument l'empirisme et l'idéalisme.

Je vous ai montré, Messieurs, l'opposition et la lutte de ces quatre écoles, mais n'en oubliez pas l'unité; elle est dans celle de l'esprit commun du dix-septième siècle ; elle est dans celle du grand mouvement que toutes ces écoles ont servi à leur manière. Toutes se lient les unes aux autres, toutes agissent les unes sur les autres. Leur développement est harmonique par la réciprocité de leur opposition ; profondément diverses en elle-mêmes, elles sont unes dans l'unité de l'action totale dont elles font partie. Ainsi Hobbes et Gassendi, qui viennent de Bacon, tiennent à Descartes par leur polémique contre lui ; Locke tient à Malebranche par la réfutation qu'il en a faite ; Berkeley qui continue Malebranche se rapproche de Locke pour le combattre; Leibnitz est cartésien, malgré qu'il en ait; Wolf, qui est Leibnitzien, et par conséquent car-

tésien encore. D'un autre côté Glanvill et Bayle supposent Gassendi et Descartes. Enfin Morus et Poiret viennent de Descartes et de Locke, qu'ils réfutent et qu'ils abandonnent ; et Swedenborg a devant les yeux les abstractions mathématiques de Wolf. Tous se supposent, tous agissent l'un sur l'autre, se suscitent et s'engendrent, et composent par leur lutte même un groupe indivisible : même temps, même esprit, avec les diversités nécessaires pour mettre en relief cette unité; même point de départ sinon même but; enfin même langage et terminologie commune. On sent qu'ils viennent tous du même tronc, quoiqu'ils forment des rameaux différens, et qu'ils appartiennent à la même famille, la grande famille de Bacon et Descartes, la philosophie du dix-septième siècle.

Que si cette philosophie s'avance au milieu du dix-huitième siècle, et pousse des rejetons jusque vers 1750, comme Berkeley et Wolf, par exemple, ces derniers rejetons n'ont pas moins leurs racines dans le dix-septième siècle, et c'est là qu'est leur vraie patrie. Ainsi Berkeley est un enfant de Malebranche ; et Wolf, c'est Leibnitz lui-même, moins le génie. L'esprit d'un siècle, Messieurs, ne meurt pas et ne naît pas à jour fixe; l'esprit du dix-septième siècle n'a pas plus fini en 1700 que celui du dix-huitième avec l'année 1799. L'esprit d'un temps peut changer plusieurs fois dans un seul siècle ou en embrasser plusieurs. En

général, les premières années d'un siècle ne lui appartiennent point, et ne sont que le prolongement et l'écho du siècle qui précède, et qui achève de mourir en quelque sorte dans l'enfance indécise du siècle suivant. Ainsi, dans le cas particulier dont il s'agit, c'est encore à l'esprit du dix-septième siècle qu'il faut rapporter le premier tiers du dix-huitième. Là, mais là seulement, finit le premier âge de la philosophie moderne, et commence pour elle un développement tout-à-fait nouveau ; un nouveau dogmatisme, un nouvel empirisme et un nouvel idéalisme vont paraître, qui se susciteront un nouveau scepticisme, lequel engendrera un mysticisme nouveau; là enfin commence le second âge de la philosophie moderne, qui est la philosophie du dix-huitième siècle proprement dite. Avant d'y entrer, jetons un dernier regard sur l'âge que je vous ai retracé, et que nous abandonnerons aujourd'hui.

Remarquez, Messieurs, que cette grande période de l'histoire de la philosophie, envisagée dans tous ses phénomènes, s'est résolue comme d'elle-même dans le cadre de la même classification que nous a donnée toute grande époque philosophique et que nous avons déjà trouvée et dans l'Inde et dans la Grèce, et dans la scholastique et dans la philosophie du 15e et du 16e siècle. Dans le premier âge de la philosophie moderne, même division et classification de systèmes, et de plus même formation. L'idéalisme et l'empirisme se présentent d'abord ; ils

produisent rapidement le scepticisme, et c'est seulement quand le scepticisme a décrié les bases du double dogmatisme idéaliste et empirique que le mysticisme commence à paraître ou du moins à prendre une haute importance sur la scène de la philosophie moderne. Ainsi voilà la philosophie moderne pourvue, dès son début, des quatre systèmes élémentaires de toute philosophie; donc la voilà constituée. En effet une philosophie n'est pas constituée tant qu'elle n'a pas encore ses élémens organiques, et elle n'a tous ses élémens organiques que lorsqu'elle est en possession des quatre systèmes que je vous ai signalés. La philosophie moderne a mis un siècle et demi à se former, à acquérir les élémens nécessaires à son développement ultérieur; son premier âge s'étend depuis les premières années du dix-septième siècle jusqu'au milieu du dix-huitième. C'est alors seulement qu'elle est constituée; mais elle l'est; son avenir est assuré; et à moins qu'il ne survienne quelque grande catastrophe, il faudra bien que les principes qu'elle a dans son sein reçoivent leur développement.

Voilà pour sa constitution intérieure; mais dès-lors elle n'est pas moins bien constituée extérieurement. Au quinzième et au seizième siècle, la philosophie moderne n'avait guère qu'un seul foyer, un seul siége, l'Italie. C'est en Italie que la philosophie du quinzième et du seizième siècle s'est développée avec éclat; les autres parties de

l'Europe ne faisaient guère que la réfléchir sans force véritable et sans originalité. Mais au dix-septième siècle, ce n'est plus l'Italie seule, c'est l'Europe entière qui est le théâtre de la philosophie; et la philosophie n'y est plus exotique et empruntée; elle s'est partout acclimatée, partout elle est devenue indigène; elle a poussé des racines indestructibles dans le cœur même de l'Europe, en Angleterre, en France, en Allemagne; ce sont là les foyers de la civilisation et du grand mouvement européen. Si la philosophie était restée en Italie, où en serait-elle aujourd'hui? Mais, grâce à Dieu, elle est descendue au dix-septième siècle de cette ingénieuse et malheureuse Italie, dans ces terres fortes et fécondes, qui appartiennent à jamais à la civilisation européenne, l'Angleterre, l'Allemagne et la France, et là elle s'est assuré matériellement, pour ainsi dire, l'immense avenir que sa constitution intérieure lui promettait déjà.

Ajoutez qu'au quinzième et au seizième siècle la philosophie n'avait guère pour moyen d'expression qu'une seule langue, et encore une langue morte, la langue latine; il y avait bien quelques exceptions, sans doute, mais au dix-septième siècle c'est le latin employé comme expression de la philosophie qui est devenu l'exception; partout la philosophie commence à se servir des langues nationales, qu'elle enrichit et qu'elle régularise. Il y a peu de grands ouvrages philosophiques, au dix-septième siècle, qui ne soient écrits ou en

italien (1) ou en anglais (2) ou en français (3) ; la langue latine est propre au Nord et à l'Allemagne (4), qui n'a encore trouvé ni sa langue ni sa littérature.

Voilà donc à la fin du dix-septième siècle la philosophie moderne constituée, je le répète, à l'intérieur et à l'extérieur ; elle a ses quatre élémens nécessaires; elle est naturalisée dans les trois grandes nations qui représentent la civilisation, et elle a à son service des langues vivantes, pleines d'avenir, et qui la mettent en communication directe avec les masses. C'est ainsi qu'elle s'achemine à devenir un jour une puissance indépendante, universelle, populaire, comme nous la verrons au dix-huitième siècle.

Messieurs, j'aurais bien, en terminant, quelques excuses à vous faire pour être arrivé si lentement dans le cœur de mon véritable sujet, l'histoire de la philosophie en Europe au dix-huitième siècle. Je crains bien que vous n'ayez trouvé ces prolégomènes et beaucoup trop courts et beaucoup trop longs. Mais on peut abréger et n'être

(1) Vico. *Scienza nuova*.

(2) Bacon, quelques parties de Hobbes, Locke, Glanvill, Cudworth, Berkeley.

(3) Descartes, Malebranche, une partie de Leibnitz, Bayle, Poiret en partie.

(4) Le Hollandais Spinosa, Leibnitz et Wolf en partie.

pas superficiel, et je me flatte que dans cette rapide esquisse pas une seule école célèbre, pas un seul grand nom, par conséquent pas un seul élément important de l'histoire de la philosophie n'a été omis. Quant à la longueur on me la pardonnera peut-être, si on se fait une idée nette de mon véritable but. Ce but, Messieurs, est de tirer de l'étude que nous devons faire ensemble de la philosophie du dix-huitième siècle, des conclusions philosophiques; ma route est historique, il est vrai, mais mon but est dogmatique; je tends à une théorie, et cette théorie je la demande à l'histoire. Or, toute théorie fondée sur l'histoire est nécessairement relative aux bases mêmes dont on la tire; son étendue et ses limites se mesurent aux limites et à l'étendue de l'espace historique parcouru. Supposez que j'opère sur un seul siècle, sur le dix-huitième, par exemple; je crois qu'en examinant bien ce seul siècle, en embrassant tous les phénomènes philosophiques dont il se compose depuis 1750 jusqu'à nos jours, on y trouvera les quatre élémens philosophiques que je vous ai signalés, c'est-à-dire l'idéalisme, l'empirisme, le scepticisme et le mysticisme, et de là on pourra tirer une certaine théorie de l'esprit humain et de ses lois; mais cette théorie sera nécessairement aussi bornée dans ses résultats légitimes que l'expérience unique qui lui sert de base; elle ne peut avoir aucune généralité, c'est-à-dire aucune valeur scientifique; car savez-vous si tous les siècles

ressemblent au dix-huitième siècle ? savez-vous si tous les systèmes de tous les siècles rentrent dans le cadre de la classification des systèmes du dix-huitième siècle ? Je vous aurai fait connaître sans doute un phénomène intéressant et instructif, mais qui ne peut nous donner une théorie générale et absolue. Ce sera une page plus ou moins importante de l'esprit humain que j'aurai déroulée devant vous, mais je n'en pourrai rien conclure sur l'esprit humain lui-même, car il a beaucoup d'autres pages; son histoire remplit beaucoup d'autres siècles; et c'est sur des expériences tout autrement nombreuses que doit reposer une théorie légitime de sa nature et de ses lois. Or cette théorie est notre but avoué. Pour y arriver, il fallait donc, tout en prenant un seul siècle, afin de l'embrasser et de l'étudier à fond dans tous ses phénomènes; il fallait, dis-je, en même temps, appuyer ce siècle sur tous les siècles antérieurs, de telle sorte qu'il n'en fût que le couronnement et le faîte, et identifier si bien les élémens essentiels dont il se compose avec ceux que renferme l'histoire entière de la philosophie, que ce siècle unique, ce dix-huitième siècle pût être pris légitimement pour le représentant fidèle de l'histoire universelle. Alors le dix-huitième siècle n'est plus un accident, une expérience isolée, arbitraire ; ce n'est plus par hasard que la philosophie du dix-huitième siècle se divise en idéalisme, en empirisme, en scepticisme, en mysti-

cisme; elle se divise ainsi, parce qu'elle ne peut pas ne pas se développer ainsi, parce que dans toutes les grandes époques de la philosophie que nous avons rapidement, mais non pas superficiellement parcourues, nous avons retrouvé toujours et partout ces quatre divisions fondamentales que nous pouvons considérer comme les élémens simples et indécomposables de l'esprit humain dans l'histoire de la philosophie.

Au commencement de la quatrième leçon, me proposant cette question : Qu'est-ce que la philosophie du dix-huitième siècle? en quoi ressemble-t-elle à la philosophie des âges antérieurs? en quoi en diffère-t-elle? Je me répondais à moi-même que la philosophie du dix-huitième siècle ressemble à celle des siècles antérieurs en ce qu'elle la continue, et qu'elle en diffère en ce qu'elle la continue dans de plus grandes proportions et sur une plus grande échelle. Ce que j'avançais alors, je suis reçu aujourd'hui à vous le répéter, Messieurs, avec quelque autorité, car aujourd'hui je vous parle du haut de l'histoire entière de la philosophie, et au nom des lois mêmes de l'esprit humain que trois mille ans d'expérience nous ont fait connaître.

Que ce soit là, Messieurs, mon excuse et mon apologie pour ces longs prolégomènes. Vous m'avez secouru jusqu'ici de la promptitude de votre intelligence, lorsque nous marchions ensemble à travers les siècles, sur les sommités périlleuses de

la science et de l'histoire. J'ai besoin que vous m'aidiez de toute votre patience, maintenant que je dois vous conduire dans les vastes détails de la philosophie du dix-huitième siècle.

FIN DU PREMIER VOLUME.

Table

DES MATIÈRES.

FIN DE LA TABLE.



LIBRAIRIE

DE

Louis Hauman et Compe., à Bruxelles.

Cours de littérature de Villemain, 5 vol. in-18.

Cours d'histoire par Guizot : Histoire de la Civilisation en Europe. Histoire de la Civilisation en France, 5 vol. in-18.

Œuvres de Michelet.
» de Capefigue.
» de Heeren.
» de Damiron.



